

STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI UNIVERSALE

XX

DE LA PLATON LA RAWLS

Coordonatori: **ALEXANDRU BOBOC, CLAUDIU BACIU,**
SERGIU BĂLAN, ION TĂNĂSESCU

STUDIES ON THE HISTORY OF WORLD PHILOSOPHY

XX

FROM PLATON TO RAWLS

Editors: **ALEXANDRU BOBOC, CLAUDIU BACIU,
SERGIU BĂLAN, ION TĂNĂSESCU**

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI UNIVERSALE
XX

DE LA PLATON LA RAWLS

Coordonatori

ALEXANDRU BOBOC, CLAUDIU BACIU,
SERGIU BĂLAN, ION TĂNĂȘESCU



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2012

Copyright © Editura Academiei Române, 2012
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

Adresa: EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5,
050711, București, România
Tel.: 4021-318 81 46; 4021-318 81 06
Tel./Fax: 4021-318 24 44
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: <http://www.ear.ro>

Referenți: prof. univ. dr. Vasile Macoviciuc
conf. univ. dr. Constantin Stoenescu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

De la Platon la Rawls / coord.: Alexandru Boboc, Claudiu Baci, Sergiu Bălan, Ion Tănăsescu. – București : Editura Academiei Române, 2012
ISBN 978-973-27-2238-1

- I. Boboc, Alexandru (coord.)
- II. Baci, Claudiu (coord.)
- III. Bălan, Sergiu (coord.)
- IV. Tănăsescu, Ion (coord.)

14(100)

Redactor: VIRGINIA PETRICĂ
Tehnoredactor: DOINA STOIA
Coperta: MARIANA ȘERBĂNESCU

Bun de tipar: 29.10.2012. Format: 16/70×100.
Coli de tipar: 16,75. Tiraj: 200 ex.
C.Z. pentru biblioteci mari: 1(09)(082).
C.Z. pentru biblioteci mici: 1.

CUPRINS

ȘERBAN N. NICOLAU, Etapele astronomiei grecești până la Aristotel	7
MIHAI D. VASILE, Problematica răului și a puniției în metafizica creștin-elenistică	29
GABRIELA TĂNĂȘESCU, Raționalismul teologic. Hobbes și Spinoza	65
MIHAIL M. UNGHEANU, Un paradox: de la heteronomie la autonomie	79
ALEXANDRU ȘTEFĂNESCU, Câteva ipostaze ale reconstrucției filosofice leibniziene	95
RODICA CROITORU, Armonia lumii prin frumos	119
CLAUDIU BACIU, Considerații lămuritoare la <i>Prefața</i> cărții lui Hegel <i>Fenomenologia spiritului</i>	129
ION TĂNĂȘESCU, Aspectele nereale ale polisemiei categoriale a ființei la Aristotel și rolul lor în geneza gândirii fenomenologice	161
ALEXANDRU BOBOC, Intuiție și concept în filosofia spiritului a lui B. Croce	175
LORENA PĂVĂLAN STUPARU, Emil Cioran și interiorizarea istoriei	189
IOAN BIRIȘ, Categoria de realitate socială și actele de limbaj. Contribuția lui John Searle	201
SERGIU BĂLAN, Ideea egalității de șanse la Rawls și Nozick	223
ANA BAZAC, Discursul mincinos: radiografii clasice și contemporane (II)	251

ETAPELE ASTRONOMIEI GRECEȘTI PÂNĂ LA ARISTOTEL *

ȘERBAN N. NICOLAU

După cum observa Pierre Duhem la începutul monumentalei sale istorii a doctrinelor cosmologice¹, „în geneza unei doctrine științifice nu există început absolut”². Mult înaintea grecilor, Orientul antic pusesese bazele *astronomiei de observație*, iar pentru prestigiul de care se bucurau aceste observații despre eclipse și mersul astrelor stau mărturie adevărate legende privind vechimea lor. După Simplicius, tradiția vorbea de o vechime de 630 000 de ani în Egipt și de 1 440 000 de ani în Babilon³, sau, după cronologia mitică din Caldeea, de 72 000, 470 000 sau chiar 720 000 de ani⁴. Teoriile astronomice ale Orientului antic se bazau în realitate pe observații vechi de câteva mii de ani în vremea grecilor. Tot Simplicius, bazându-se pe mărturia lui Porphyrius, istorisește în amplul lui comentariu la tratatul aristotelic *De caelo* că nepotul lui Aristotel, Callisthenes, însoțitor al lui Alexandru cel Mare, i-a trimis filosofului după cucerirea Babilonului tăblițe cu observații ale eclipselor pe 1903 ani⁵. Întreaga astronomie a Evului Mediu, spune Pierre Duhem, a dus la formarea sistemului copernican. Pe de altă parte, prin intermediul științei islamice, astronomia Evului Mediu se leagă de doctrinele școlilor grecești, care la rândul lor moșteniseră zestrea observațiilor făcute de egipteni, asirieni, caldeeni și indieni⁶. Această adevărată înlanțuire de doctrine cosmologice care s-au influențat și, până la urmă, s-au generat unele din altele poate fi urmărită descendent până la teoriile grecești, despre care, cu toată sărăcia surselor, avem mai multe informații față de lumea Orientului antic, despre care se cunosc prea puține lucruri.

Așa cum știm din tratatul *De caelo*, în vremea lui Aristotel erau cunoscute trei feluri de corpuri cerești. Ele sunt puse în corespondență cu cele trei sensuri în care era folosit cuvântul οὐρανός (cer). Aristotel pleacă de la analiza lingvistică și distinge trei întrebuițări pe care le-a fixat limba⁷. „În primul sens, spune Aristotel, numim cer *substanța orbitei extreme a universului* (τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης

* Paginile de față reiau pe alt plan probleme și idei din Șerban Nicolau, *Studii introductiv* în vol. Aristotel, *Despre cer*, trad. Rom. Șerban Nicolau, București, Editura Paidea, 2005, p. 15–166.

¹ P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*; vol. I–V, Paris, Éd. Hermann, 1913–1917; vol. VI–X (postume), Paris, Éd. Hermann, 1954–1959.

² P. Duhem, *Le système du monde*, vol. I, Paris, Éd. Hermann, 1913, p. 5.

³ Cf. *Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria (Commentaria in Aristotelem graeca (CAG), edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae, volumen VII; citat în continuare Simplicius, In de caelo.)*, edidit I.L. Heiberg, Berlin, 1894, 117, 24–27.

⁴ Cf. A. Rey, *La Science dans l'Antiquité*, vol. I (*La Science orientale avant les Grecs*), Paris, Éd. La Renaissance du Livre, 1930, p. 166.

⁵ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 506, 8–16.

⁶ Cf. P. Duhem, *op. cit.*, p. 5.

⁷ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 9, 278b11–21.

τοῦ παντός περιφορᾶς), sau *corpul natural care este pe orbita extremă a universului* (σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ/περιφορᾷ τοῦ παντός), căci avem obiceiul să numim cer *extremitatea* (τὸ ἔσχατον) și mai ales *regiunea de sus* (τὸ ἄνω), în care spunem că este așezat tot ce este divin⁸. Acesta este primul înțeles al *cerului* (οὐρανός), cel de *substanță extremă mișcată circular* (ἡ ἐσχάτη κυκλοφοροῦμένη οὐσία)⁹ sau *cerul stelelor fixe* (οἱ ἑπὶ πλανῆς οὐρανός)¹⁰ după comentariul lui Simplicius, sau *primul cer* (οὐρανὸς πρῶτος)¹¹ ori *cerul exterior* (οὐρανὸς ἔσχατος)¹², cum îl mai numește Aristotel în tratat. Aici se găsește primul fel de corpuri cerești, *astrele fixe* (οἱ ἑστῆρες ἐνδεδεμένοι)¹³ sau ceea ce numim acum stelele, numite fixe nu pentru că erau nemișcate, ele rotindu-se împreună cu primul cer, ci pentru că erau fixate de acesta și nu-și schimbau, pentru un observator antic, poziția unele față de altele. „În alt sens iarăși, spune Aristotel, numim cer *corpul continuu cu orbita extremă a universului* (τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ/περιφορᾷ τοῦ παντός), în care este Luna, Soarele și unele dintre astre, căci și acestea spunem că sunt în cer”¹⁴. Este regiunea de sub sfera stelelor fixe sau orbita extremă, continuă cu aceasta, în care se găsesc astrele numite *rătăcitoare* (πλανητός)¹⁵ însemnând *rătăcitor, înșelător, care se îndepărtează de la calea dreaptă* din cauza traiectoriei lor greu descriptibile, acestea având mișcări retrograde și schimbări de poziție unele față de altele în comparație cu mișcarea celor fixe. Aici este locul celui de-al doilea fel de corpuri cerești, *astrele rătăcitoare* (ταῖς πλανώμεναι ἄστρα)¹⁶ sau *planetele* (οἱ πλάνητες)¹⁷. „Al doilea înțeles al cerului se spune potrivit cu ceea ce numim *cerul rătăcitor* (τὸ πλανώμενον οὐρανόν), căci acesta este în mod cert *corpul continuu cu orbita extremă a universului* (τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ/περιφορᾷ τοῦ παντός), în care se află Luna, Soarele și *alte astre numite rătăcitoare* (τὰ ἄλλα ἄστρα τὰ πλανᾶσθαι λεγόμενα)”, comentează Simplicius în termeni aproape identici cu cei aristotelici¹⁸. „Altfel încă, continuă Aristotel, numim cer *corpul care este învăluit de orbita extremă* (τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς), căci deopotrivă avem obiceiul să numim cer *totul* (τὸ ὅλον) și *universul* (τὸ πᾶν)”¹⁹. Este înțelesul cel mai general al cerului, cel de univers întreg, care cuprinde în sine atât regiunea extremă a astrelor fixe, cât și regiunea intermediară a astrelor rătăcitoare. În centrul universului se află *Pământul imobil*,

⁸ Aristotel, *De caelo*, I (A), 9, 278b11–15 (trad. n.).

⁹ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 280, 5–6.

¹⁰ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 83, 11.

¹¹ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 12, 292b22; III (Γ), 1, 298a24.

¹² Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 3, 270b15.

¹³ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 8, 280a19.

¹⁴ Aristotel, *De caelo*, I (A), 9, 278b16–18 (trad. n.).

¹⁵ De la πλανῶ – a rătăci, a se îndepărta de la calea dreaptă, a înșela.

¹⁶ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 12, 292a1, 293a1.

¹⁷ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 8, 290a19.

¹⁸ Simplicius, *In de caelo*, 280, 28–31 (trad. n.).

¹⁹ Aristotel, *De caelo*, I (A), 9, 278b19 (trad. n.).

al treilea fel de corp ceresc cunoscut atunci. Potrivit sintezei aristotelice din tratatul *De caelo*, dacă Pământul era unic, astrele fixe aparțineau „lucrurilor de nenumărat” (τῶν ἀναριθμητῶν)²⁰ cum spune Aristotel, în timp ce astrele rătăcitoare cunoscute atunci erau doar șapte. În afară de Lună și Soare, în sistemul geocentric clasic mai erau cunoscute Mercur, Venus, Marte, Jupiter și Saturn. Despre primele două feluri de corpuri cerești, astrele rătăcitoare și fixe, va fi vorba în cele ce urmează, trecând în revistă mărturiile antice cu privire la *natura* și *compoziția* lor, la *mișcarea*, *ordinea* și *sfericitatea* acestora, precum și examinarea aristotelică a *teoriei armoniei sferelor*, care s-a bucurat de un prestigiu deosebit până târziu în Renaștere.

Problema *naturii* și *compoziției* astrelor apare odată cu reflecția asupra universului în zorii filosofiei, dar urme ale ei se găsesc începând cu mitologia greacă. Din ce sunt alcătuite corpurile cerești, este o întrebare la care vechii filosofi greci au răspuns în cele mai diverse și neașteptate moduri. Anaximandru imaginea Soarele și Luna ca pe niște roți de foc rotindu-se în jurul Pământului în tuburi circulare în care exista un orificiu ce permitea exhalarea focului interior²¹. Despre celelalte astre sărăcia mărturiilor permite doar presupunerea că tuburile în care se găsea focul ar fi avut mai multe orificii²². Pentru Anaximene toate corpurile cerești își aveau originea în Pământ, amintind de zămisirea hesiodică a cerului înstelat din Gee²³, deși admitea că cele vizibile acum sunt de foc²⁴. Vechii pitagoricieni își imaginau corpurile cerești și întreg universul ca realizat din puncte, linii, suprafețe și corpuri²⁵. La Xenofan toate corpurile cerești erau nori luminoși sau de foc²⁶, iar Soarele era un conglomerat de scântei mici și numeroase²⁷ care se naștea în fiecare zi²⁸. Pentru Heraclit corpurile cerești erau constituite din flăcări adunate într-un fel de cupe întoarse cu partea interioară spre noi și în care se adunau exhalatiile din pământ și din mare²⁹. Parmenide credea că Pământul a fost făcut din aer comprimat³⁰, în timp ce stelele au fost făcute din foc, iar Calea Lactee ar fi un amestec de dens și rar din care s-au desprins Soarele, din partea rară și fierbinte, și Luna, din cea densă și rece³¹. Ca și în cazul altor gânditori presocratici sursele păstrate oferă informații contradictorii. În altă parte³² ni se spune că Parmenide și Heraclit ar fi crezut că

²⁰ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 12, 292a12.

²¹ Cf. Aëtius, *De placitis philosophorum* (cit. Aëtius, *De plac.*): II, 15, 6 (fr. A18 DK); 20, 1 (fr. A21 DK); 21,1 (fr. A21 DK); DK = H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (griechisch und deutsch), vol. I–III, Dublin / Zürich, Weidmann, 1964.

²² Cf. W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei grecești*, București, Editura Teora, 1999, vol. I, p. 82.

²³ Cf. Hesiod, *Theogonia*, 126.

²⁴ Cf. Pseudo Plutarh, *Stromata* (cit. Pseudo Plut., *Strom.*), III (fr. A6 DK); Hippolytos, *Refutatio omnium haeresium* (cit. Hippolit, *Ref.*), I, 7, 5 (fr. A7 DK); Aëtius, *De plac.*, II, 13, 10 (fr. A14 DK).

²⁵ Cf. Sextus Empiricus, *Pyrrhoneioi hypotyposesis* (cit. Sextus Empiricus, *Pyrrh.*), III, 155.

²⁶ Cf. Diogenes Laertios, *De vitis philosophorum* (cit. Diog. Laert., *De vitis*), IX, 19 (fr. A1 DK).

²⁷ Cf. Pseudo Plut., *Stom.*, IV (fr. A32 DK); Aëtius, *De plac.*, II, 20, 3 (fr. A40 DK).

²⁸ Cf. Hippolit, *Ref.*, I, 14, 3 (fr. A33 DK).

²⁹ Cf. Diog. Laert., *De vitis*, IX, 9–11.

³⁰ Cf. Pseudo Plut., *Strom.*, 5 (fr. A22 DK).

³¹ Cf. Aëtius, *De plac.*, II, 7, 1 (fr. A37 DK); II, 20, 8a (fr. A43 DK).

³² Cf. Aëtius, *De plac.*, II, 13, 8 (fr. A39 DK).

stelele ar fi mase de foc condensat și chiar întreg cerul ar fi de foc³³. Empedocle admitea că stelele sunt fierbinți și făcute din elementul foc pe care aerul l-ar conține în sine³⁴, dar substanța Soarelui nu era focul, ci o reflexie a lui precum este cea din apă, după unele surse³⁵. După altele, când elementele s-au separat, cerul a fost format din eter și Soarele din foc³⁶. La fel ca pentru Anaximene, pentru Anaxagora corpurile cerești își aveau originea în pământ. Pentru el stelele erau pietre rupte din Pământ și devenite albe din cauza căldurii provocate de mișcarea lor³⁷, iar Soarele era o piatră incandescentă³⁸ mai mare decât Peloponezul³⁹. Despre Lună spunea că este, asemenea Soarelui, o piatră incandescentă, iar Calea Lactee este lumina anumitor stele⁴⁰. Discipolul lui, Archelaos, n-a preluat teoria maestrului său despre corpurile cerești, ci s-a întors la teoria lui Anaximene, considerându-le născute din aer prin rarefiere și densificare⁴¹. Aerul produs de foc se transformă prin aprindere în stele, dintre care cea mai mare este Soarele, apoi Luna și celelalte, denumindu-le bulgări incandescenti în termenii maestrului său⁴². Despre Diogenes din Apollonia ni se spune că ar fi considerat stelele, Soarele și Luna ca fiind asemănătoare cu o piatră poroasă încinsă⁴³, iar cometele ca fiind stele⁴⁴. Pentru Leucip, corpurile cerești erau concentrații umede și noroioase de atomi mișcați de vârtejul universal în care erau prinși, care se uscau pe măsură ce erau purtate în cerc, luând în final foc și formând substanța stelelor încinse datorită vitezei mișcării⁴⁵. Pe urma lui, Democrit explica faptul că natura de foc a Soarelui și Lunii s-ar datora prezenței în ele a atomilor rotunzi și netezi specifici acestui element⁴⁶, că aceste corpuri cerești au avut inițial o mișcare proprie, fiind total lipsite de căldură și lumină, cu o substanță foarte asemănătoare cu cea a Pământului, și care, în cazul Soarelui, s-a umplut cu foc pe măsură ce orbita lui s-a lărgit⁴⁷. La Platon, cerul și astrele sunt viețuitoare al căror corp este alcătuit din foc în *Timaios*⁴⁸, sau foc și aer în *Legile*⁴⁹, și al căror suflet este de natură divină⁵⁰.

³³ Cf. Aëtius, *De plac.*, II, 11, 4 (fr. A38 DK); II, 15, 4 (fr. A40a DK); II, 20, 8 (fr. A41 DK).

³⁴ Cf. Aëtius, *De plac.*, II, 13, 2 (fr. A53 DK).

³⁵ Cf. Pseudo Plut., *Strom.*, apud Eusebios din Cesarea, *Praeparatio Evangelica* (citat Eusebios, *Praep. Evang.*), I, 8, 10 (fr. A7 DK).

³⁶ Cf. Aëtius, *De plac.*, II, 6, 3 (fr. A49 DK).

³⁷ Cf. Aëtius, *De plac.*, II, 13, 10 (fr. A14 DK); Hippolit, *Ref.*, I, 7, 5 (fr. A7 DK).

³⁸ Cf. Platon, *Apologia*, 26d; Xenofon, *Memorabilia*, 4, 7, 7.

³⁹ Cf. Hippolit, *Ref.*, I, 8, 8 (fr. A42 DK); Aëtius, *De plac.*, II, 21, 3 (fr. A72 DK).

⁴⁰ Cf. Aristotel, *Meteorologica* (citat *Meteor.*), I (A), 8, 345a25.

⁴¹ Cf. Aëtius, *De plac.*, I, 3, 6 (fr. A7 DK).

⁴² Cf. Aëtius, *De plac.*, II, 13, 6 (fr. A15 DK).

⁴³ Cf. Aëtius, *De plac.*, II, 13, 5 și 9 (fr. A12 DK).

⁴⁴ Cf. Aëtius, *De plac.*, III, 2, 8 (fr. A15 DK).

⁴⁵ Cf. Diog. Laert., *De vitis*, IX, 30–32 (fr. A1 DK).

⁴⁶ Cf. Diog. Laert., *De vitis*, IX, 44.

⁴⁷ Cf. Pseudo Plut., *Stom.*, 7 (fr. A39 DK).

⁴⁸ Cf. Platon, *Timaios*, 40a.

⁴⁹ Cf. Platon, *Legile*, X, 898d.

⁵⁰ Cf. Platon, *Timaios*, 40b.

Aristotel este primul⁵¹ care consideră cerul și astrele alcătuite din al cincilea element, eterul. Demonstrând existența și discutând proprietățile celei de-a cincea esențe⁵², el îi desemnează statutul de element unic al lumii supralunare, prin comparație cu celelalte patru elemente tradiționale ce constituie lumea sublunară (pământ, apă, aer, foc). Între cele patru și eter diferența este de esență. Ideea naturii divine a eterului la Aristotel are o dublă origine. Mai întâi era presiunea tradiției care cobora de la Hesiod și orfici. Dacă la Homer eterul era partea luminoasă și de sus a atmosferei⁵³, în orfism el devine unul din principiile lumii⁵⁴, în timp ce la Hesiod este privit ca o divinitate⁵⁵. Erau apoi rațiunile legate de propriul sistem fizic. Astrele și cerurile trebuiau alcătuite dintr-un element fără greutate sau ușurință, negenerat și indestructibil, nesupus creșterii și descreșterii, nealterabil, dar mișcat circular uniform și etern. Or, singurul element despre care tradiția, observația și limba sugerau toate aceste lucruri era eterul⁵⁶.

Așadar, pentru Aristotel astrele și sferile cerești sunt alcătuite din eter. Prin urmare, fiind mișcate circular, ele vor fi supuse unui singur fel de *schimbare* (μεταβολή), anume mișcării potrivit categoriei locului sau *mișcării locale* (κ νησις κατὰ τόπον). Fiind exceptate de la creștere și descreștere, ele nu vor fi supuse mișcării potrivit categoriei cantității sau *mișcării cantitative* (κ νησις κατὰ ποσόν), după cum vor fi exceptate de la alterare, și deci nesupuse mișcării potrivit categoriei calității sau *mișcării calitative* (κίνησις κατὰ ποιόν). Fiind negenerate și indestructibile, astrele și sferile cerești nu vor fi supuse nici schimbării potrivit categoriei substanței sau *schimbării substanțiale* (μεταβολή κατ' οὐσίαν). Aceasta este, pe scurt, teoria aristotelică despre natura și compoziția corpurilor și sferelor cerești⁵⁷.

Alte două probleme încearcă în schimb să rezolve Aristotel⁵⁸. Prima este *căldura* astrilor, iar a doua este *luminozitatea* lor. În sistemul imaginat aici de Aristotel, fiecare astru pare a fi o sferă din eter cu un diametru mai mare decât grosimea sferei cerești, deopotrivă constituită din eter, pe care este fixat. Despre deosebiriile dintre ele, Aristotel nu vorbește nimic, spunând doar că „este mai rațional ca fiecare ființă să fie constituită din acele elemente în mijlocul cărora fiecare există”⁵⁹. Ceea ce este cert, este faptul că nici astrele, nici sferile nu sunt

⁵¹ În tratatul *De caelo*, dacă ignorăm teoria asemănătoare din *Epinomis*, 981–986, contemporană, se pare, cu Aristotel; potrivit lui Diogenes Laertios (*De vitis*, III, 37), nu Platon, ci Philippos din Opus, astronom și matematician, elevul lui și cel care-ar fi transcris *Legile*, este autorul lui *Epinomis*; pentru diferențele și asemănările teoriei din *Epinomis* și *De caelo* privind a cincea esență vezi P. Duhem, *op. cit.*, p. 45 și urm.

⁵² Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 2–4.

⁵³ Cf. Homer, *Iliada*, XVII, 645; XIX, 350.

⁵⁴ Cf. Damascius, *De principiis*, 124 (fr. B12 DK).

⁵⁵ Cf. Hesiod, *Theogonia*, 124.

⁵⁶ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 3.

⁵⁷ Natura și proprietățile celei de-a cincea esențe, eterul, ocupă trei capitole din prima carte (*De caelo*, I (A), 2–4).

⁵⁸ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 7.

⁵⁹ Aristotel, *De caelo*, II (B), 7, 289a18–19 (trad. n.).

aprinse în felul în care credeau atâția gânditori înaintea lui. Căldura și lumina s-ar datora, spune el, frecării puternice a aerului sub acțiunea deplasării acestor aștri, lăsându-ne să înțelegem că sub fiecare sferă eterică purtătoare s-ar găsi aer, nu numai sub sfera inferioară cum afirmă în alte locuri⁶⁰. Astele se încălzesc datorită izbirii (πληγή)⁶¹ aerului, spune Aristotel cu un cuvânt nepotrivit după Simplicius, care-l explică prin „frecarea (παράτριψις) care produce aprinderea”⁶², devenind foc, mai ales unde se găsește fixat Soarele. Încercând să rezolve problema caldurii și luminozității astrilor, Aristotel se vede obligat să revizuiască teoria repartiției elementelor tradiționale, așa cum apare ea în restul tratatului *De caelo*, adică sfera pământului învăluită de sfera apei, apoi a aerului și cea a focului sub cea a eterului, admitând că aerul se găsește nu doar sub sfera eterică inferioară, ci și între celelalte sfere eterice purtătoare. O revizuire asemănătoare va fi forțat să admită și pentru explicarea unor fenomene meteorologice⁶³. Într-adevăr, repartiția sferelor primelor patru elemente, așa cum apar în tratat⁶⁴, și respingerea teoriei armoniei sferelor⁶⁵ exclud frecarea aerului și aprinderea astrilor care le explică lumina și căldura⁶⁶.

În epoca lui Aristotel *sfericitatea astrelor* era deja opinia cea mai răspândită și acceptată⁶⁷. Prin urmare, Aristotel nu face decât să o justifice în tratatul *De caelo*⁶⁸ cu două argumente de tipuri diferite. Primul este un argument *teleologic* des întâlnit la el⁶⁹: natura nu creează nimic nerațional sau inutil. De vreme ce astrele nu se mișcă natural prin sine, înseamnă că natura le-a dat o configurație care să aparțină cel mai puțin unui mobil, adică cea sferică⁷⁰. Al doilea argument este unul

⁶⁰ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 4, 287a30–b14; 9.

⁶¹ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 7, 289a27.

⁶² Simplicius, *In de caelo*, 439, 25 (trad. n.).

⁶³ Cf. Aristotel, *Meteor.*, I (A), 3; acest lucru a dus la ideea că teoria în fața căreia ne aflăm este contemporană cu locul din *Meteorologice* și posterioară cap. 4 și cap. 9 ale cărții a II-a lui *De caelo* (cf. P. Moraux, *Introduction*, în Aristote, *Du ciel*, texte établis et traduits par Paul Moraux, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1965, p. CIII, n. 1).

⁶⁴ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 4.

⁶⁵ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 9.

⁶⁶ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 7; un argument în plus, nesemnlat, în favoarea ipotezei lui Paul Moraux, potrivit căreia cap. II (B), 7 ar fi o inserare târzie contemporană cap. I (A), 3 din prima carte a *Meteorologicelor*, este reluarea în cap. II (B), 8 a problemei mișcării astrilor; conform teoriei dezvoltate în cap. II (B), 7, astrele nu se mișcă prin sine, ci sunt fixate de sferele eterice purtătoare mișcându-se odată cu acestea; cap. II (B), 8 reia *ab initio* întrebarea dacă astrele se mișcă prin sine, dacă au mișcări proprii sferelor, sau dacă au organe de mișcare, probleme rezolvate, în parte cel puțin, în cap. II (B), 7.

⁶⁷ Cf. P. Moraux, *op. cit.*, p. CV.

⁶⁸ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 11.

⁶⁹ Cf. *De generatione animalium* (cit. *De gen. anim.*), II (B), 6, 744b16; *De partibus animalium* (cit. *De part. anim.*), IV (Δ), 10, 686a22.

⁷⁰ Simplicius (cf. *In de caelo*, 477) și Themistius (cf. *Themistii In libros Aristotelis de Caelo paraphrasis hebraice et latine* (*Commentaria in Aristotelem graeca* (CAG), edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae, voluminis V; citat Themistius, *In de caelo*), edidit Samuel Landauer, Berlin, 1902, 118, 31) au observat că demonstrația de față legată de cea din cap. II (B), 8 al tratatului este un cerc vicios.

astronomic bazat pe două observații făcute potrivit simțurilor (διὰ τῶν φαινομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν). Observația sensibilă asupra fazelor Lunii și asupra eclipselor solare indică forma ei sferică. Prin urmare, dacă un astru este sferic, în mod evident, spune Aristotel, și celelalte vor fi la fel.

În privința *mișcării* astrelor⁷¹, problema este de a arăta, mai întâi, *nu cum* se mișcă astrele, ci *de ce* se mișcă așa cum o fac. Locul poate fi un exemplu despre cum înțelege Aristotel cunoașterea științifică pornind de la diferența dintre *știința faptului* și *știința cauzei*. Nu numai faptul *că* (ὅτι) ceva exista, ci și *cauza pentru care* (διότι) există dau cunoașterea completă, științifică, care este o cunoaștere a cauzei înțeleasă ca rațiune de a fi (*ratio essendi*) și deopotrivă rațiune de a cunoaște (*ratio cognoscendi*)⁷². În *Analitica secundă*⁷³ este dezvoltată diferența dintre *ὅτι* și *διότι* și ilustrată cu numeroase exemple din astronomie. Așadar, Aristotel caută aici cauza pentru care astrele se mișcă așa cum observația confirmă.

Mai întâi se va demonstra că *astrele sunt mișcate de către cerurile lor și nu prin sine*⁷⁴. Sunt studiate pe rând toate posibilitățile logice sub forma a trei ipoteze. Prima ar fi aceea potrivit căreia *cerul și astrele sunt nemișcate*. A doua ar fi aceea potrivit căreia *cerul și astrele sunt amândouă mișcate*. A treia ar fi aceea potrivit căreia *cerul este fix și astrele sunt mișcate*. Mai întâi, dacă acceptăm și imobilitatea cerului alături de imobilitatea Pământului, care pentru Aristotel este de necontestat⁷⁵, nu vom putea explica fenomenele observate (τὰ φαινόμενα)⁷⁶, deopotrivă de necontestat. Prin urmare, rezultă că doar cerul se mișcă. Apoi, dacă cerul și astrele sunt împreună mișcate, nu vom putea explica în cazul astrelor fixe de ce stelele mai apropiate de poli universului parcurg un cerc mai mic în același timp, o zi, cu stelele apropiate de ecuatorul universului care parcurg un cerc mai mare, decât acceptând că vitezele lor sunt proporțional mai mari pe măsură ce ne îndepărtăm de poli. Ca și prima, și a doua ipoteză este respinsă, căci nu este rațional, spune Aristotel, ca vitezele astrilor să depindă de mărimile cercurilor, căci schimbându-le reciproc locul în cercuri, unul va fi mai rapid, altul mai lent. Ceea ce, deopotrivă, nu se observă din experiență. Pornind de aici, el deduce că și astrele rătăcitoare nu se mișcă prin ele însele, ci sunt purtate de sferele de care sunt fixate. În cea de-a treia situație, dacă cerul cu cercurile lui este fix și astrele sunt mișcate, ar urma că astrele învecinate ecuatorului celest se mișcă mai repede, iar vitezele sunt proporționale mărimei cercurilor, ceea ce duce la aceleași absurdități ca în cazul celei de-a doua ipoteze. Prin urmare, respingând cele trei ipoteze, Aristotel concluzionează că astrele nu se mișcă prin sine, ci sunt mișcate de cerurile pe care

⁷¹ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 8.

⁷² Cf. Mircea Florian în Aristotel, *Analitica secundă*, în *Organon*, vol. III, București, Editura Științifică, 1961, p. 52, n. 1.

⁷³ Cf. Aristotel, *Analytica posteriora* (cit. *An. post.*), I (A), 13.

⁷⁴ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 8, 289b1–290a7.

⁷⁵ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 14, 296b25–297a8.

⁷⁶ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 8, 289b5.

sunt fixate. Cum s-a demonstrat mai sus că universul este continuu⁷⁷, rezultă că astrele sunt mișcate de sferele eterice de care sunt fixate.

În al doilea rând, se va demonstra că *astrele nu au mișcări proprii sferelor*⁷⁸. Dacă ar avea mișcările proprii sferelor, ar trebui să identificăm fie *rularea* (κύλισις) sau *volutatio* cum se numește în traducerea latină a lui Themistius⁷⁹, fie *rotația* (δίνησις) sau *conversio* după Themistius⁸⁰ ori *circumgyratio* după Sylvester Maurus. Rularea este mișcarea de rostogolire înainte a unei sfere, în timp ce rotația este mișcarea unei sfere în jurul axei sale. „Rotația sferei se produce în același loc în jurul axei proprii, pe când rostogolirea schimbă pe rând locul”, comentează Simplicius⁸¹. Or, fenomenele astronomice observate nu permit identificarea niciuneia dintre cele două mișcări proprii sferelor. Prin urmare, rămâne că astrele nu sunt mișcate prin ele însele.

În al treilea rând, Aristotel va arăta că *astrele nu au organe de mișcare*⁸², așa cum au animalele a căror configurație este total diferită de cea sferică. Dacă ar fi trebuit să se miște singure, raționează Aristotel, natura, care nu face nimic la întâmplare, le-ar fi atribuit mijloacele necesare. Pare deci intenționată, în cazul astrelor, suprimarea oricărei posibilități de-a avea mișcări proprii.

În vremea în care Aristotel expunea *armonia sferelor* în tratatul *De caelo*⁸³, teoria putea să fie veche de două secole. Prestigiul de care s-a bucurat înainte și după el s-a prelungit până târziu în Renaștere⁸⁴. După cum atestă acest pasaj⁸⁵, teoria este creația pitagoricienilor și poate constitui un exemplu al încercării lor de a explica universul prin legătura esențială dintre matematică și muzică. Expunerea care o consacră și prima mărturie păstrată în literatura greacă este cea sub forma mitului lui Er din *Republica*⁸⁶. Dar prima descriere clară din ceea ce s-a păstrat, și critică spre deosebire de Platon care o acceptă și o îmbogățește, este cea în fața căreia ne aflăm. În *Metafizica*⁸⁷ Aristotel sintetizează doctrina pitagoreică care a dus la armonia sferelor: „Iar când băgară de seamă că raporturile și legile armoniei muzicale se pot reda prin numere, că celelalte lucruri sunt făcute în natura lor după asemănarea numerelor, iar numerele sunt lucrul cel mai de seamă din lume, ajunseră la concluzia că elementele numerelor sunt elementele tuturor lucrurilor și că întregul univers se reduce la număr și armonie. Și toate potrivirile pe care ei

⁷⁷ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 4.

⁷⁸ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 8, (290a7–29).

⁷⁹ Cf. Themistius, *In de caelo*, 114, 18.

⁸⁰ Cf. Themistius, *In de caelo*, 114, 19.

⁸¹ Simplicius, *In de caelo*, 452, 18–19 (trad. n.).

⁸² Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 8, 290a29–35.

⁸³ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 9,

⁸⁴ Vezi W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, vol. 1, p. 206 și urm., și A. Koestler, *Armonia sferelor* în vol. *Lunaticii*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 25–37.

⁸⁵ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 9, 291a8.

⁸⁶ Cf. Platon, *Republica*, 616b–617c.

⁸⁷ Cf. Aristotel, *Metaphysica* (citat *Met.*), I (A), 5, 985b32–986a6.

putură să le descopere, spre a le da la iveală, între numere și Armonie, pe de o parte, și între stările și părțile Cerului și între întocmirea Totului, pe de altă parte, le strânsă la un loc, alcătuindu-le într-un sistem”⁸⁸. Mai întâi, Aristotel expune teoria armoniei astrelor⁸⁹, apoi critică și respinge această teorie⁹⁰ și încheie cu corolarul că astrele nu sunt automotoare⁹¹. Trebuie spus de la început că Aristotel nu prezintă decât fața fizico-matematică a teoriei, ignorând fața mistico-religioasă a ei⁹², consecvent cu obiectul unei cercetări de filosofie naturală cum este cea din tratatul *De caelo*. O prezentare scurtă și sugestivă găsim în comentariul lui Alexandru din Afrodisia la pasajul din *Metafizica* citat mai sus: „Deopotrivă, ei afirmă și că întreg cerul este într-un fel alcătuit potrivit armoniei (căci acest lucru este limpede din spusele lui potrivit cărora și *întreg cerul este număr*), din cauză că este alcătuit din numere și potrivit numărului și armoniei. Într-adevăr, între corpurile care sunt mișcate în jurul centrului distanțele avute sunt proporționale, iar unele sunt mișcate mai repede, altele mai încet, cele mișcate mai încet producând și un sunet mai grav, dar mai ascuțit decât cele mișcate mai repede; aceste sunete generate potrivit proporției distanțelor produc din ele un sunet repetitiv armonios; în mod just, spun ei, numărul este principiul care produce armonia, iar principiul cerului și întregului univers a fost presupus numărul”⁹³. Controversa iscată între istorici la mijlocul sec. al XIX-lea, anume cum producerea simultană a tuturor notelor unei octave poate fi armonioasă, mișcarea astrelor fiind neîncetată și simultană, s-a prelungit mai bine de un veac. Cert este că antichitatea greacă nu a dat nicio explicație, iar criticii teoriei au ocolit acest punct⁹⁴. Alta era întrebarea la care trebuiau să răspundă susținătorii. Cum se face că armonia sferelor nu e auzită? Tradiția pitagoreică pune în legătură, într-adevăr, inițierea cu capacitatea de a asculta muzica sferelor, așa cum se spunea despre Pitagora⁹⁵. Dar explicația lor, rezumată aici de Aristotel, se baza pe faptul că ne naștem și trăim toată viața cu această armonie, incapabili fiind de-a o deosebi de tăcere, „tot așa cum fierarul nu pare să deosebească nimic din cauza obișnuinței”⁹⁶. Aristotel va respinge teoria pitagoricienilor cu două feluri de argumente. Mai întâi cu argumente ce *țin de observația sensibilă*. Sunetele, spune el, sunt proporționale cu masa corpurilor mișcate. Cum masa astrelor e uriașă, iar sunetele excesive pot distruge și cele mai tari corpuri, ar fi firesc să observăm efectul sonor al mișcării corpurilor cerești acționând asupra corpurilor

⁸⁸ Aristotel, *Met.*, trad. St. Bezdechi, București, Editura Academiei, 1965, p. 66.

⁸⁹ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 9, 290b12–29.

⁹⁰ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 9, 290b30–291a6.

⁹¹ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 9, 291a6–28.

⁹² Cf. P. Moraux, *op. cit.*, p. CIV, n. 3.

⁹³ *Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis Metaphysica Commentaria (Commentaria in Aristotelem graeca)* (CAG), edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae, volumen I; citat Alexandru, *In metaph.*, edidit Michael Hayduck, Berlin, 1891, 39, 22 – 40, 3 (trad. n.).

⁹⁴ Vezi W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, vol. 1, p. 208–209.

⁹⁵ Cf. Porphyrios, *Pithagorae vita*, 30, și Simplicius, *In de caelo*, 468, 27.

⁹⁶ Aristotel, *De caelo*, II (B), 9, 290b28–29.

sublunare, ceea ce observația nu confirmă. Al doilea tip de argumente *ține de fizica aristotelică*. Este firească producerea unui sunet când un corp se mișcă într-un mediu inert, dar nu este firească atunci când mediul se mișcă odată cu mobilul, așa cum e cazul astrelor fixate de sferele lor eterice și mișcându-se odată cu acestea. Cum s-a spus mai sus, forma inițială a teoriei aristotelice din *De caelo* nu admitea existența aerului între sferele eterice purtătoare, cum este și în capitolul de față. Abia sub presiunea de-a explica fie lumina și căldura, fie unele fenomene meteorologice⁹⁷, Aristotel va admite existența aerului între aceste sfere cerești. Mișcându-se odată cu sferele lor, astrele nu pot produce niciun sunet.

Problema *ordinii astrelor*⁹⁸ este lăsată de către Aristotel în seama observațiilor astronomilor, printr-o formulă folosită și în alte locuri din tratatele sale⁹⁹, după cum procedase înaintea lui și Platon¹⁰⁰. Ceea ce-l interesează acum este să găsească o explicație cauzală sau *pentru ce-ul* (τὸ διότι) mișcării astrelor în funcție de ordinea lor, ordine înțeleasă ca apropiere sau depărtare de extremitatea cerului, sfera stelelor fixe, și centrul fix, Pământul. Cum s-a spus mai sus, este aceeași exigență a cunoașterii științifice, așa cum o concepe Aristotel, aceea de a căuta cauza mișcării mai rapide sau mai lente a astrelor. În vremea lui Aristotel, cu excepția notabilă a școlii pitagoreice prin Philolaos, care așeza în centrul universului focul central și admitea existența unui Antipământ construind astfel decada sau numărul perfect¹⁰¹, erau cunoscute, alături de Lună și Soare, încă cinci astre rătăcitoare: Mercur, Venus, Marte, Jupiter și Saturn.

Aristotel admite că *vitezele planetelor* sunt proporționale cu distanțele. Fiindcă sfera stelelor fixe se rotește cel mai rapid, de la est la vest, influențând proporțional astrele rătăcitoare de sub ea, astrul cel mai apropiat de sfera stelelor fixe parcurge retrograd de la vest la est cercul lui în timpul cel mai lung, iar astrul cel mai depărtat în timpul cel mai scurt, împlinind ceea ce se numește revoluția zodiacală. Viteza planetelor este proporțională cu apropierea de Pământ, mișcarea lor retrogradă fiind cu atât mai rapidă cu cât cercul parcurs este mai mic. Cele două mișcări de rotație, cea a sferei fixelor de la est la vest și cea retrogradă a planetelor de la vest la est, dau naștere prin compunere mișcării finale a acestora. Planetele mai apropiate de centru vor efectua mișcarea de revoluție mai lent decât cele mai îndepărtate sau decât sfera stelelor fixe.

⁹⁷ Cf. Aristotel, *Meteor.*, I (A), 3.

⁹⁸ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 10; asemănarea scurtei expuneri din cap. 10 cu teoria mișcării planetelor la Platon (cf. *Timaios*, 36d, 38c–39d) l-a făcut pe Paul Moraux (cf. *op. cit.*, p. CV, n. 1) să presupună anterioritatea locului față de momentul adoptării de către Aristotel a sistemului sferelor homocentrice a lui Eudoxos cu modificările făcute de Callippos (vezi *infra*), moment ce poate fi aproximat înaintea teoriei finale a mișcării planetelor așa cum apare în *Metafizica* (cf. *Met.*, XII (L), 8).

⁹⁹ Cf. *De caelo*, II (B), 11, 291a21; *Met.*, XII (A), 8, 1073b11, 1074a16.

¹⁰⁰ Cf. Platon, *Timaios*, 40c.

¹⁰¹ La Philolaos, decada, considerată numărul perfect al corpurilor cerești, era constituită din cele șapte astre rătăcitoare vizibile cu ochiul liber, focul central, Pământul și Antipământul, invizibil nouă fiind opus Pământului (cf. Aristotel, *Met.*, I (A), 5, 986a4).

Prin urmare, rezumând, astrele pentru Aristotel, fie ele fixe sau rătăcitoare, sunt alcătuite din al cincilea element, eterul. Ele sunt supuse unui singur fel de schimbare, mișcarea locală circulară, eternă și imuabilă. Deși de formă sferică, astrele nu au mișcările proprii sferelor și nu au organe de mișcare, atașate fiind de sferele eterice care le poartă veșnic cu o viteză proporțională cu distanțele. Sensurile de rotație ale numeroaselor sfere planetare sunt diferite de sensul de rotație al unicei sfere care poartă nenumăratele stele fixe.

Dacă descrierea mișcării astrelor fixe nu pune probleme deosebite astronomilor, descrierea și explicarea mișcării astrelor rătăcitoare, cu regresiiile, staționările, accelerările și încetiniirile lor, crea mari dificultăți, așa încât, în finalul studiului astrilor din tratatul *De caelo*¹⁰², Aristotel revine la *problema mișcării* acestora încercând să rezolve două probleme de natură să creeze dificultăți și propriei teorii. Amândouă se referă la relația dintre numărul astrilor și mișcările acestora. În primul rând, se întreabă Aristotel, care este explicația că nu există o corelație între ordinea astrilor rătăcitori și numărul mișcărilor prin care sunt descrise traiectoriile acestora? Dacă primul cer, cel al stelelor fixe, este deplasat cu o mișcare unică, ar trebui să existe o progresie crescătoare „sau orice altă ordine de acest fel (ἢ τινα ἄλλην τοιαύτην τάξιν)”¹⁰³ privitoare la numărul mișcărilor acestor astri. Or, în sistemul lui Eudoxos, pe care se pare că-l adoptase Aristotel când scria aceste rânduri¹⁰⁴, așa cum se va vedea mai departe, lucrurile stăteau altfel, mișcarea primelor cinci planete de la sfera stelelor fixe către Pământ (Saturn, Jupiter, Marte, Venus și Mercur) fiind combinarea mișcării a patru sfere, iar mișcarea ultimelor două de lângă Pământ (Soarele și Luna) fiind combinarea mișcării doar a trei sfere. În al doilea rând, se mai întreabă Aristotel, din ce cauză prima deplasare, cea a stelelor fixe, poartă un număr atât de mare de astri încât s-ar putea spune că aparțin lucrurilor imposibil de numărat (τῶν ἀνέριθμητων)¹⁰⁵, dar dintre celelalte, planetele, nu există două mișcate de aceeași deplasare? Ambele situații erau de natură să ducă la ideea unei dezordini inadmisibile pentru gândirea greacă care concepea cosmosul în primul rând ca oglindire a unei ordini și armonii divine.

De la întrebări precum cele din tratatul lui Aristotel și din alte surse antice știm că exista în timpul lui o adevărată problemă astronomică, la fel de veche, se pare, ca și școala lui Pitagora¹⁰⁶. Dificultățile astronomiei bazate pe observarea mișcării astrelor rătăcitoare au dus la cristalizarea ideii unei *astronomii geometrice* capabile să salveze *aparențele* (σώζειν τὰ φαινόμενα) mișcărilor neregulate ale

¹⁰² Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 12.

¹⁰³ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 12, 291b34.

¹⁰⁴ Cf. P. Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, Éd. Gauthier-Villars, 1893, p. 26 și P. Moraux, *op. cit.*, p. CV, n. 4;

¹⁰⁵ Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 12, 292a12.

¹⁰⁶ Cf. P. Duhem, *op. cit.*, p. 104; vezi și Th. Heath, *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus. A History of Greek Astronomy*, Oxford, The Clarendon Press, 1913, p. 46–51; J. L. E. Dreyer, *History of The Planetary Systems*, Cambridge, The University Press, p. 35–52.

planetelor¹⁰⁷. Veche din vremea când Pitagora rezolvase complicata spirală pe care Soarele o face anual descompunând-o în două mișcări circulare și uniforme, prima zilnică de la est la vest urmând ecuatorul universului, a doua anuală de la vest la est urmând ecliptica¹⁰⁸, ideea este formulată pentru prima dată de Platon¹⁰⁹. Plecând de la credința mișcării circulare uniforme a corpurilor cerești, sarcina astronomiei geometrice era de a stabili care sunt mișcările circulare perfect regulate ce trebuie considerate ca ipoteză pentru a salva aparențele mișcărilor neregulate ale planetelor. Niciunde formulată explicit în opera scrisă în care este dezbătută problema astronomică¹¹⁰, sarcina astronomiei geometrice se pare că a ajuns până la noi din învățământul oral al lui Platon pe un drum lung și întortocheat¹¹¹. „Primul dintre greci care încercă soluția problemei puse de Platon fu Eudoxos din Cnidos, după cum istorisește Eudemos în cartea a doua a *Istoriei astronomiei* și Sosigenes, preluând aceasta după Eudemos ...”¹¹². După mărturia lui Diogenes Laertios care se bazează pe Sotion¹¹³, Eudoxos, geometru genial în seama căruia e pusă a V-a carte a *Elementelor* lui Euclid și socotit cronologic primul astronom grec, s-a numărat printre auditorii lui Platon la Atena. Din scrierile lui Eudoxos problema astronomiei geometrice formulată de Platon va trece în *Istoria astronomiei* a lui Eudemos, de unde este preluată de filosoful și astronomul Sosigenes, profesorul lui Alexandru din Afrodisia. De la Sosigenes ea va trece în comentariul lui Simplicius la *De caelo*, grație căruia avem și singura formulare păstrată a problemei puse de Platon.

Plecând, așadar, de la ideea că observațiile mișcării planetelor nu sunt altceva decât *aparențe* (φανόμενα) și că realitatea are la bază alte *fundamente* (ὑποθέσεις), Platon formulează principiile metodei geometrice pentru cunoașterea lor. Potrivit mărturiei lui Geminus¹¹⁴, problema lui Platon era aceeași și în sânul școlii pitagoreice contemporane lui. Două restricții va impune Platon: prima era aceea ca toate mișcările circulare să aibă același centru, Pământul; a doua, ca acest centru în care se găsea Pământul să fie imobil. Cele două restricții au fost întregite cu o adăugire¹¹⁵, căci după Theon din Smyrna, „Platon spunea că s-ar face o muncă inutilă dacă s-ar dori expunerea acestor fenomene fără imagini care să vorbească

¹⁰⁷ Cf. P. Duhem, *ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ. Essai sur la Notion de Théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, Éd. Hermann, 1908, p. 3 și urm.

¹⁰⁸ Cf. *Ioannis Stobaei Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*, lib. I, cap. 23, recensuit Augustus Meineke, vol. I, Leipzig, Ed. B. G. Teubner, 1860, p. 138, 19–21; cf. Pseudo Plutarh, *De placitis philosophorum*, lib. II, cap. 12, § 3.

¹⁰⁹ Cf. P. Duhem, *Le système du monde*, vol. I, Paris, Éd. Hermann, 1913, p. 104.

¹¹⁰ *Republica, Timaios, Legile, Epinomis*.

¹¹¹ Cf. P. Duhem, *op. cit.*, p. 103.

¹¹² Simplicius, *In de caelo*, 488, 18–22 (trad. n.).

¹¹³ Cf. Diog. Laert., *De vitis*, VIII, 86.

¹¹⁴ Cf. *Gemini Elementa astronomiae (Isagoge in Phaenomena Arati)*, recensuit Carolus Manitius, Leipzig, Ed. B. G. Teubner, 1898, cap. I, § 19–22, p. 10, 2–24.

¹¹⁵ Cf. Théon de Smyrne, *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon* (gr.-fr.), éd. et trad. J. Dupuis, Paris, Éd. Hachette, 1892, III-e pr. (Γ), XVI, p. 232, 20–238, 19.

ochilor”¹¹⁶. Prin urmare, mișcările trebuiau reprezentate prin rotirea unor sfere solide, concrete, încastrate una în alta. Așa încât, în formularea ajunsă până la noi, problema astronomică la Platon era următoarea: în primul rând, încastrarea mai multor sfere homocentrice având în centrul lor Pământul; în al doilea rând, animarea fiecăreia dintre ele cu o mișcare circulară, uniformă, constant regulată; în al treilea rând, compunerea mișcării sferei inferioare cu a celei superioare, apoi compunerea mișcării rezultate a celei din urmă cu cea superioară ei etc.; în al patrulea rând, combinarea acestor mișcări în maniera în care rezultanta mișcării astrului fixat pe orbita cea mai apropiată de centru să descrie mișcarea aparentă a planetei. Astfel, principiul mișcării circular uniforme, care va domina astronomia până la Kepler¹¹⁷, a dus la dezvoltarea *sistemelor astronomice de sfere homocentrice* ale lui Eudoxos, Callippos și Aristotel.

Platon însuși a fost tentat să găsească soluția problemei pe care o pusese¹¹⁸. Pe urma celei imaginate de Pitagora în cazul Soarelui, el atribuia fiecărei planete două mișcări. Prima, aceeași pentru toate, avea loc de la est la vest în jurul axei de rotație a sferei stelelor fixe într-o zi. A doua, specifică fiecărei planete, era mai lentă decât prima și avea loc de la vest la est în planul eclipticii. În ce măsură a rezolvat Platon problema, stă mărturie faptul că a transmis-o astronomilor și matematicienilor ca Eudoxos și Callippos. Combinarea celor două mișcări din sistemul lui nu reușea să salveze aparențele mișcării planetelor. Dacă mișcarea Soarelui, de pildă, s-ar face după sistemul lui, ea ar fi uniformă și ar împărți prin punctele solstițiilor și echinocțiilor ecliptica în patru părți egale. Prin urmare, durata anotimpurilor ar trebui să fie egală. Or, în vremea lui Platon inegalitatea anotimpurilor era incontestabilă, fiind cunoscută chiar de Thales, dacă dăm crezare lui Theon din Smyrna care citează *Istoria astronomiei* a lui Eudemos. Determinarea solstițiilor și echinocțiilor era, în fapt, veche de pe vremea caldeenilor, babilonienilor și egiptenilor, ca și ideea inegalității anotimpurilor. În Grecia, câțiva ani înainte de nașterea lui Platon, în 432 î. Ch. Euctemon și Meton determinaseră, odată cu reforma calendarului, durata anotimpurilor cu o precizie întrecută doar o sută de ani mai târziu de Callippos.

Cum s-a spus mai înainte, Eudoxos din Cnidos a fost primul dintre greci care a încercat soluția problemei puse de Platon¹¹⁹. Lui îi aparține primul model așezat pe o bază geometrică exactă¹²⁰. Sistemul său din tratatul intitulat *Despre viteze*, rezumat de Eudemos în *Istoria astronomiei* și reprodus de Sosigenes în

¹¹⁶ Théon de Smyrne, *op. cit.*, p. 238, 3–6.

¹¹⁷ Cf. P. Duhem, *op. cit.*, p. 105.

¹¹⁸ Pentru soluția lui Platon vezi: P. Duhem, *op. cit.*, p. 107–111; A. Rey, *La Science dans l'Antiquité*, vol. IV (*L'Apogée de la Science technique grecque*), Paris, Éd. Albin Michel, 1946, p. 37–54; Th. Heath, *op. cit.*, p. 134–189; J. L. E. Dreyer, *op. cit.*, p. 53–86.

¹¹⁹ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 488, 18.

¹²⁰ Pentru soluția lui Eudoxos vezi: G. Schiaparelli, *Le sfere omocentriche di Eudosso, di Callippo e di Aristotele*, în *Memoria del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, Milano, vol. XIII, IV della Serie III, 1877 (p. 117–179), p. 126–158; P. Duhem, *op. cit.*, p. 111–123 și A. Rey, *op. cit.*, p. 55–62; Th. Heath, *op. cit.*, p. 190–211; J. L. E. Dreyer, *op. cit.*, p. 87–103.

tratatul *Despre sferele care se rotesc în sens contrar*, toate trei deopotrivă pierdute astăzi, a fost păstrat, alături de sistemul lui Callippos, în comentariul lui Simplicius la *De caelo*¹²¹ și în *Metafizica* lui Aristotel¹²². Pe scurt, sistemul lui Eudoxos era un ansamblu de 27 de sfere homocentrice, corporale și contigue, având în centru Pământul imobil. Sfera exterioară, având fixate stelele fixe, era numită și nerătăcitoare (ἀπλανής) prin comparație cu sferele care purtau cele 7 planete sau astre rătăcitoare (πλάνητες). Ea se rotea de la est la vest cu o viteză uniformă în jurul axei care unea cei doi poli ai universului într-o zi siderală care era socotită de greci aproape cât o zi solară. Sub sfera exterioară a stelelor fixe urmau în ordine spre centru 5 sisteme de câte 4 sfere care mișcau planetele Saturn, Jupiter, Marte, Venus, Mercur și două sisteme de câte 3 sfere care mișcau Soarele și Luna. Fiecare din cele 7 sisteme aveau un mecanism propriu independent de mișcare, fără a se influența reciproc. Planeta era fixată pe ecuatorul sferei celei mai interioare a fiecărui sistem, sfera purtătoare. În sistemele de 4 sfere primele trei erau sfere nepurtătoare sau sfere fără astre (ἀναστροι σφαίραι), cum le numea Theophrast¹²³, sau sfere care se rotesc în sens contrar (ἀνελιττούσαι σφαίραι), cum le numea Eudoxos¹²⁴. În sistemele de 3 sfere, ultimele spre centru, ale Soarelui și Lunii, primele două erau sferele nepurtătoare. Un sistem de 3 sau 4 sfere funcționa prin compunerea mișcărilor¹²⁵. Sfera exterioară se rotea cu o viteză uniformă în jurul axei universului într-un anumit sens. Sfera interioară contiguă primeia se mișca cu o mișcare compusă din rotirea uniformă a primeia și o mișcare de rotație uniformă proprie după o axă, un sens și o viteză specifice ei. Sfera interioară contiguă celei de-a doua se

¹²¹ Simplicius, *In de caelo*, 488–506.

¹²² Cf. Aristotel, *Met.*, XII (Λ), 8.

¹²³ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 491, 19; 493, 18.

¹²⁴ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 493, 5.

¹²⁵ În sistemul lui Eudoxos, Soarele și Luna aveau nevoie de câte 3 sfere fiecare, iar celelalte 5 planete de câte 4 sfere fiecare (cf. *Met.*, XII (Λ), 8, 1073b17–32). În total era nevoie de mișcarea a 26 de sfere pentru planete plus una singură, ultima dacă ne raportăm la Pământul aflat în centru, cea pe care erau fixate stelele fixe. Un complex de 4 sfere care descriau mișcarea astrului A funcționa astfel: sfera exterioară S_4 , cu axa A_4 orientată nord-sud și ecuatorul E_4 , având un observator în centrul P (Pământul), reproduce mișcarea aparentă diurnă; sfera S_3 din interiorul lui S_4 are axa polilor P_3 perpendiculară pe planul eclipticii E_c care face față de planul ecuatorului E_4 un unghi de aprox. $23^\circ 30'$; ecuatorul ei E_3 se rotește în planul eclipticii cu perioada zodiacală a planetei; ultimele două sfere sunt folosite pentru explicarea schimbărilor în latitudine, a staționărilor și a mișcărilor retrograde; sfera S_2 are polii P_2 pe cercul zodiacal, adică pe ecuatorul E_3 al sferei S_3 , așa încât axa ei A_2 aparține planului eclipticii E_c ; S_2 se rotește cu aceeași perioadă, dar în sens opus; axa A_1 a sferei S_1 , concentrică cu celelalte trei, face față de axa A_2 un unghi α diferit de la planetă la planetă și care este situată pe ecuatorul E_1 al sferei S_1 ; mișcările de rotație combinate ale lui S_1 și S_2 fac planeta A să descrie o curbă lemniscată sferică (curbă asemănătoare cifrei 8) culcată de-a lungul zodiacului. Se putea descrie astfel, în mod aproximativ, mișcarea aparentă a planetelor (vezi A. Koestler, *op. cit.*, p. 55 și comentariul lui W. D. Ross în *Aristotle's Metaphysics (a revised text with introduction and commentary)*, Oxford, The Clarendon Press, 1953, vol. II, p. 383 și urm.).

mișca cu o mișcare compusă din mișcarea celei de-a doua și o mișcare uniformă proprie, deopotrivă după o axă, un sens și o viteză specifice ei. În sistemele de 3 sfere aceasta era și sfera purtătoare a planetei. În sistemele de 4 sfere mișcarea celei de-a treia se compunea cu rotația uniformă a sferei interioare contiguă ei, rotație specifică asemenea celorlalte. Pentru cele 5 planete exterioare animate de sisteme cu 4 sfere, aceasta era sfera purtătoare. Mișcarea astrului aflat pe ecuatorul ultimei sfere era, prin urmare, rezultatul compunerii tot atâtor mișcări uniforme de rotație câte sfere intrau în compunerea sistemului planetei. În funcție de particularitățile pe care le prezenta mișcarea aparentă a planetei se alegea numărul rotațiilor care intrau în compunere și elementele acestor rotații, în așa fel încât rezultanta finală să descrie traiectoria observată sau fenomenul. Indiferent de numărul sferelor care intrau în compunerea lor, la Eudoxos sistemele aveau două caracteristici comune¹²⁶. Mai întâi, în toate sferele exterioare se rotea uniform de la est la vest în jurul axei universului într-un timp numit *zi siderală* egal cu rotirea sferei stelelor fixe, în așa fel încât, fără a fi totuși produsă prin antrenare de către aceasta, fiecare planetă să participe la rotirea diurnă a tuturor corpurilor cerești. Apoi, în toate sistemele a doua sferă se rotea uniform de la vest la est în jurul unei axe perpendiculare pe planul eclipticii, dar într-un timp diferit specific fiecărei planete. Perioada acestei revoluții era, de pildă, în cazul Lunii puțin peste 27 de zile solare. În cazul celor cinci planete, această durată, numită și *revoluție zodiacală*, era egală cu timpul în care astrul parcurgea întreg cercul eclipticii și era cunoscută lui Eudoxos cu o exactitate uimitoare, am putea gândi, pentru acel timp¹²⁷.

Sistemul format din trei sfere care încerca să reproducă mișcarea Lunii¹²⁸ reușea în mai mare măsură să salveze observația astronomică decât cel destinat mișcării Soarelui¹²⁹. În schimb, adevărata măsură a talentului și ingeniozității de geometru a lui Eudoxos se vede în teoria mișcării prin sisteme de câte patru sfere homocentrice a ultimelor cinci planete¹³⁰. Sfera exterioară era rotită uniform de la est la vest în jurul axei universului într-o zi siderală. A doua sferă era rotită de la vest la est în jurul axei perpendiculare pe planul eclipticii într-un timp egal cu revoluția zodiacală a fiecărei planete. Pe ecuatorul celei de-a doua sfere era considerat un punct fictiv numit *poziția medie* a planetei. Prelungirea razei care unea centrul universului cu planeta aflată pe ultima sferă interioară intersecta a doua sferă într-un punct numit *poziția adevărată* a planetei, diferită de poziția

¹²⁶ Cf. P. Duhem, *op. cit.*, p. 113.

¹²⁷ Cf. P. Duhem, *op. cit.*, p. 116, tabelul; în cazul lui Venus și Mercur revoluția zodiacală la Eudoxos și moderni este aceeași, 1 an; pentru Marte, Eudoxos calculase 2 ani în loc de 1 an și 322 zile, pentru Jupiter, 11 ani în loc de 12 ani și 315 zile, iar pentru Saturn, Eudoxos calculase 30 ani în loc de 29 ani și 166 zile la moderni.

¹²⁸ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 494–495.

¹²⁹ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 493–494.

¹³⁰ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 495–497.

medie a ei. Poziția adevărată a planetei descria pe cea de-a doua sferă o anumită curbă închisă pentru care poziția medie a planetei se găsea în centru. Parcurgerea acestei curbe de către poziția adevărată a planetei compusă cu parcurgerea eclipticei de către poziția medie a planetei avea ca rezultat o mișcare cu staționări, mers retrograd și variații de latitudine care reprezentau traiectoria planetei în raport cu astrele fixe. Timpul parcurgerii acestei curbe de către poziția adevărată a planetei era diferit pentru cele cinci planete și era numit de matematicieni *timpul traiectoriei* (διεξόδου χρόνος)¹³¹, sau ceea ce modernii au numit *durata revoluției sinodice*. Ca și în cazul calculului revoluțiilor zodiacale, calculul revoluțiilor sinodice făcut de Eudoxos, potrivit cifrelor păstrate la Simplicius¹³², este, cu excepția valorii pentru Marte, extrem de apropiat de calculele moderne. Cea de-a treia sferă se rotea în jurul unei axe perpendiculare pe raza care unea centrul comun cu poziția medie a planetei într-un timp egal cu durata revoluției sinodice a planetei. A patra sferă, și ultima, se rotea în jurul unei axe care făcea cu axa celei de-a treia sfere un unghi ascuțit cu o valoare specifică fiecărei planete, într-un timp deopotrivă egal cu durata revoluției sinodice, dar în sens contrar mișcării celei de-a treia. Planeta era fixată pe ecuatorul celei din urmă sfere și descria o curbă închisă asemănătoare cifrei 8 culcate de-a lungul eclipticei, sau ceea ce modernii numesc o *lemniscată sferică*, având două bucle egale și tăind de patru ori ecliptica în trei puncte din care prin cel din mijloc, poziția medie a planetei, de două ori. Pe durata revoluției sinodice planeta avea de patru ori, în cele patru puncte de intersecție, latitudinea zero, în rest fiind când latitudine boreală, când australă. După Simplicius¹³³, Eudoxos numea această curbă *pedica calului* (ἵπποπέδη). G. Schiaparelli, care a făcut studiul acestei curbe cu aceleași mijloace matematice cunoscute și lui Eudoxos, a explicat această denumire pornind de la tratatul de echitație *De re equestri* al lui Xenofon în care πέδη (pedică) este o curbă de forma cifrei 8 care obișnuiește calul să se întoarcă trăgând de frâu într-o parte sau într-alta¹³⁴.

Cu toate că era genial de ingenioasă, construcția geometrică a lui Eudoxos nu reușea pe deplin să reproducă mișcările aparente ale planetelor, dar era un pas uriaș față de încercarea lui Platon. În sistemul lui, de exemplu, pozițiile medii ale lui Mercur și Venus coincideau, dar acestea, descriind uniform ecliptica, nu puteau coincide cu poziția Soarelui din cauză că Eudoxos a avut neînspirația de a-l plasa pe ultimul pe o orbită în afara eclipticii¹³⁵. Sau, sistemul lui nu putea explica, ca și soluția lui Platon, inegalitatea anotimpurilor¹³⁶. Pentru aceste motive și altele în

¹³¹ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 496, 4.

¹³² Cf. Simplicius, *In de caelo*, 496, 4–11.

¹³³ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 497, 3.

¹³⁴ Cf. G. Schiaparelli, *op. cit.*, p. 150.

¹³⁵ Cf. P. Duhem, *op. cit.*, p. 123.

¹³⁶ Cf. P. Duhem, *op. cit.*, p. 124.

plus, al căror inventar îl găsim în comentariul lui Simplicius, soluția lui Eudoxos a fost socotită nesatisfăcătoare și susceptibilă de îmbunătățiri.

Deși, cum se va vedea, nu era singurul în epocă care încerca rezolvarea problemei puse de Platon, lui Callippos din Cyzicos¹³⁷ îi fu dat să îmbunătățească soluția lui Eudoxos. Împreună cu Polemarchos, astronom din Cyzicos despre care Simplicius ne spune că era prietenul lui Eudoxos, fu probabil discipol al acestuia din urmă. Tot Simplicius povestește că, venind la Atena, încercă împreună cu Aristotel să completeze sistemul lui Eudoxos¹³⁸ prin introducerea unor sfere suplimentare. Fenomenele de la care pleacă Callippos în modificarea sistemului, și care nu puteau fi explicate în teoria lui Eudoxos, fenomene despre care Aristotel nu ne spune nimic în *Metafizica*, sunt cunoscute din rezumatul pe care-l face Simplicius¹³⁹ la relatarea lui Eudemos din *Istoria astronomiei*. Dacă între solstiții și echinoctii timpul scurs este inegal, sau, altfel spus, durata anotimpurilor este diferită, așa cum calculaseră cu peste un secol înainte în 432 î.Ch. Euctemon și Meton, mișcarea fiecăruia din cele două sisteme de trei sfere destinate Soarelui și Lunii nu era suficientă pentru a salva aparențele sau observațiile (σώζειν τὰ φαινόμενα)¹⁴⁰. Potrivit *Papirusului lui Eudoxos*¹⁴¹, Callippos relua calculele lui Euctemon și Meton constatând deopotrivă inegalitatea anotimpurilor astronomice și ajungând, comparativ cu calculele după formulele moderne aplicate anului 330 î.Ch. în jurul căruia se presupune că a făcut această determinare, la valori cu erori sub o jumătate de zi¹⁴². Prin urmare, pentru a salva această anomalie zodiacală provocată de mișcarea Soarelui sau alte nepotriviri dintre fenomene și teoria mișcării planetelor, Callippos complică sistemul lui Eudoxos atribuind în plus câte două sfere Soarelui și Lunii și câte una lui Mercur, Venus și Marte, lăsând neschimbate mecanismele lui Jupiter și Saturn. Sistemul lui cuprindea acum, în loc de 27 de sfere, 34 de sfere într-o progresie crescătoare de la sfera stelelor fixe către centru. Saturn și Jupiter

¹³⁷ Pentru soluția lui Callippos vezi: G. Schiaparelli, *op. cit.*, p. 158–164, P. Duhem, *op. cit.*, p. 123–126; A. Rey, *op. cit.*, p. 63–64; Th. Heath, *op. cit.*, p. 212–216; J. L. E. Dreyer, *op. cit.*, p. 103–107.

¹³⁸ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 493, 5.

¹³⁹ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 497, 15–22.

¹⁴⁰ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 497, 21.

¹⁴¹ Celebru papirus cunoscut și sub numele de *Didascalia cerească a lui Leptines* sau *Arta lui Eudoxos*, conținând date despre calendar datorate lui Euctemon și Meton, Eudoxos, Callippos și alți astronomi de după ei, păstrat la muzeul Luvru (cf. P. Duhem, *op. cit.*, p. 108, n. 2).

¹⁴² Durata anotimpurilor determinată de Euctemon și Meton în 432 î.Ch. și de Callippos în 330 î.Ch. după *Papirusul lui Eudoxos* (cf. G. Schiaparelli, *op. cit.*, p. 162):

Calculul anotimpurilor în zile

	Pentru anul 432 î.Ch. după:			Pentru anul 330 î.Ch. după:		
	Euctemon și Meton	moderni	eroarea	Callippos	moderni	eroarea
Primăvară	93	94,23	–1,23	94	94,17	–0,17
Vară	90	92,01	–2,01	92	92,08	–0,08
Toamnă	90	88,52	+1,48	89	88,57	+0,43
Iarnă	92	90,50	+1,50	90	90,44	–0,44

erau mișcate de câte 4 sfere, Marte, Venus și Mercur erau mișcate de câte 5 sfere, iar Soarele și Luna tot de câte 5¹⁴³. Așa încât, prima întrebare pe care o pune Aristotel la începutul cap. II (B), 12 din tratatul *De caelo*, privitor la o ordine crescătoare a numărului mișcărilor care se compun pentru a rezulta mișcarea planetelor, este un argument în favoarea datării locului ca anterior colaborării cu Callippos și posterior adoptării sistemului lui Eudoxos¹⁴⁴. Despre rolul pe care-l aveau aceste sfere suplimentare nu se știa nimic încă din timpul lui Simplicius, căci de la Callippos nu s-a păstrat niciun tratat, iar Aristotel în *Metafizica* nu ne spune mai mult. Se știe doar că erau astfel corectate anomalia zodiacală solară și un număr de anomalii planetare¹⁴⁵.

Modelele lui Eudoxos și Callippos erau modele pur geometrice care încercau să soluționeze problema astronomică în formularea lui Platon. Că Platon va fi crezut sau nu în existența reală a sferelor celeste, este greu de spus după mărturiile rămase. Theon din Smyrna¹⁴⁶, relatând adăugirea pe care-ar fi făcut-o Platon în continuarea restricțiilor la care trebuiau să se supună geometrii și astronomiei, potrivit căreia „fenomenele trebuie descrise în imagini care să vorbească ochilor”, pare a autoriza ideea că el ar fi crezut în existența reală, concretă a sferelor. Ceea ce pare probabil dacă ne gândim la construcția fusului Necesității din mitul lui Er în *Republica*, sau la întrebările privitoare la alcătuirea corpurilor cerești din *Epinomis*. Dar tot Theon din Smyrna pare și a insinua că sferele erau, în concepția lui Platon, simple reprezentări ale imaginației menite să ajute rațiunea¹⁴⁷. Întrebarea, de nedezlegat în cazul lui Platon, nu avea nicio importanță la astronomiei geometri de după el. Pentru Eudoxos și Callippos modelul funcționa în măsura în care mișcarea rezultată din compunerea rotirilor uniforme ale diverselor sfere homocentrice reușea să descrie, cât mai aproape de observația astronomică, traiectoria planetelor. Pentru ei, ca geometri, întrebarea privitoare la posibilitatea fizică a realizării modelului nu exista. Aici este și punctul esențial care-l diferențiază pe Aristotel de toți înaintașii săi în această problemă. Pentru el formele nu existau în afara concretului, ci doar prin el. Sferele celeste trebuiau să se realizeze fizic printr-o materializare sensibilă. Corpurile cerești și sferele de care sunt fixate erau alcătuite, așa cum s-a văzut mai sus, din a cincea esență sau al cincilea element, eterul. Această reprezentare sensibilă a sferelor eterice translucide corporale va domina totalitar Evul Mediu și va trece dincolo de Copernic¹⁴⁸. Aristotel regândește, așadar, modelul geometric creat de Eudoxos și îmbunătățit de Callippos transformându-l într-unul fizic. Cu primele patru momente, prin Pitagora încercând să rezolve mișcarea Soarelui, prin Platon formulând primul problema și prin

¹⁴³ Cf. Aristotel, *Met.*, XII (Λ), 8, 1073b32–38.

¹⁴⁴ Cf. P. Moraux, *op. cit.*, p. CV, n. 4.

¹⁴⁵ Cf. A. Rey, *op. cit.*, p. 64.

¹⁴⁶ Cf. *supra*, n. 117.

¹⁴⁷ Cf. P. Duhem, *op. cit.*, p. 106.

¹⁴⁸ Cf. A. Rey, *op. cit.*, p. 67.

Eudoxos și Callippos dând modele aproximative dar acceptabile ale traiectoriilor planetelor, astronomia rămânea doar geometrică. Cu al cincilea moment, prin Aristotel, astronomia devine și prima explicație coerent articulată cu o teorie fizică. Problema lui era ca acest ansamblu complicat de sfere homocentrice să fie conectat mecanic astfel încât „să fie posibilă realizarea (ποιεῖσθαι) deplină a mișcării planetelor”¹⁴⁹. Capitolul II (B), 12 al tratatului *De caelo*, care a prilejuit scurta incursiune în istoria astronomiei geometrice, a fost scris, cum s-a arătat, ca adept al soluțiilor lui Eudoxos, dar înainte de colaborarea cu Callippos. De la soluțiile celui din urmă va pleca Aristotel, mult după redactarea acestui capitol, pentru a schița modelul său fizic privitor la mișcarea planetelor în *Metafizica*¹⁵⁰. În mod paradoxal soluțiile întrebărilor din tratatul de fizică *Despre cer* nu sunt fizice, în timp ce soluțiile din *Metafizica* sunt în acord cu fizica aristotelică.

Concret, problema lăsată nerezolvată de către înaintași, pe care trebuia s-o rezolve acum Aristotel, era cum în ansamblul sferelor homocentrice, conectate totuși mecanic, mișcarea unei planete să nu fie transmisă și următoarei planete, știut fiind că el nu admitea existența intervalelor vide. Sferele fiind deci contigue, fiecare sistem care mișca o planetă ar fi trebuit să participe la mișcarea tuturor sistemelor care-l învăluiau și nu doar la mișcarea diurnă a primei sfere, cea a stelelor fixe. Trebuia imaginat, prin urmare, un mecanism care să anuleze mișcările sistemelor superioare, salvând libertatea de mișcare a fiecăruia, și care să asigure transmiterea rotației diurne a sferei fixelor. Soluția lui Aristotel¹⁵¹ va fi intercalarea între două sisteme succesive a unui număr de sfere cu aceleași elemente ca și cele ale sferelor sistemului superior, dar mișcate în sens invers, astfel încât mișcarea lor să compenseze mișcările sistemului superior și să anuleze efectul acestuia asupra sistemului inferior. Aceste sfere, numite de Aristotel *sfere care se rotesc în sens contrar* (ἀνελιττούσαι σφαίραι)¹⁵² și de Theophrast *sfere remanente* (ἀνταναφερούσαι σφαίραι)¹⁵³, având aceleași axe de rotație și viteze unghiulare cu sferele superioare a căror mișcare o anulau prin sensul invers al rotirii, erau cu una mai puțin decât sferele sistemului superior. Din cauză că toate sistemele trebuiau să participe la mișcarea diurnă a stelelor fixe, nefiind necesară independența absolută a lor așa cum fuseseră gândite geometric de Eudoxos și Callippos, la care sfera exterioară reproducea mișcarea diurnă a sferei fixelor pentru toate planetele, mișcarea sferei extreme a universului nu trebuia anulată, ci transmisă la cele șapte sisteme de sfere pe care le învăluia. Sistemul lui Saturn, de exemplu, era mișcat de rotirea diurnă a sferei

¹⁴⁹ Cf. Aristotel, *Met.*, XII (Λ), 8, 1074a4–5.

¹⁵⁰ Cf. Aristotel, *Met.*, XII (Λ), 8, 1073b32–1074a16.

¹⁵¹ Pentru soluția lui Aristotel vezi: G. Schiaparelli, *op. cit.*, p. 164–168, P. Duhem, *op. cit.*, p. 126–129; A. Rey, *op. cit.*, p. 64–67; Th. Heath, *op. cit.*, p. 217–248; J. L. E. Dreyer, *op. cit.*, p. 108–122.

¹⁵² Cf. Aristotel, *Met.*, XII (Λ), 8, 1074a9, 11.

¹⁵³ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 504, 6, 7.

stelelor fixe și ar fi transmis, prin cele patru sfere care-l formau, sistemului următor al lui Jupiter patru mișcări, din care prima era cea diurnă a stelelor fixe plus trei proprii. Ultimele mișcări proprii erau anulate de mișcările a trei sfere compensatoare la Aristotel, astfel încât Jupiter primea de la Saturn doar mișcarea diurnă a cerului stelelor fixe. La rândul său, Jupiter transmitea, la fel, doar mișcarea diurnă a stelelor fixe, celelalte trei proprii fiind anulate de trei mișcări compensatoare. În acest fel, Aristotel mărește numărul sferelor fiecărui sistem cu numărul sferelor lui Callippos minus una. Sistemele lui Saturn și Jupiter cu câte trei sfere compensatoare, ajungând la câte șapte, sistemele lui Marte, Venus, Mercur și Soare cu câte patru sfere compensatoare, ajungând la câte nouă, iar Luna rămânând tot cu cele cinci sfere ale lui Callippos, sub ea aflându-se Pământul prin definiție imobil. În total era nevoie de 55 de sfere pentru mișcarea planetelor plus una pentru sfera stelelor fixe¹⁵⁴.

Dar, potrivit acestui raționament, mișcarea diurnă a sferei stelelor fixe afectează dublu fiecare din cele șapte sisteme de sfere homocentrice. O dată, pentru că sfera exterioară a unui sistem la Callippos avea tocmai rolul de a reproduce mișcarea sferei stelelor fixe în cadrul fiecărui sistem. A doua oară, pentru că sferele compensatoare, mai puține cu una decât sferele lui Callippos, anulau toate mișcările sistemului superior mai puțin rotația diurnă a sferei stelelor fixe. Prin urmare, în cadrul fiecărui sistem, mai puțin al Lunii care nu trebuia să transmită nicio mișcare, sfera exterioară a lui Callippos devenea inutilă. Mișcarea primului cer, cum îl mai numea Aristotel, se conserva de la un sistem la altul. Saturn, de pildă, nu avea nevoie de sfera exterioară, primind rotația diurnă direct de la sfera stelelor fixe și transmitând-o lui Jupiter, care, la rândul lui, se putea lipsi de sfera exterioară a sistemului lui etc. Așa încât, scăzând pentru fiecare din cele șase sisteme începând cu Saturn și terminând cu Soarele sfera exterioară a lui Callippos, numărul total de sfere necesare pentru cele șapte planete devenea 49. Este ceea ce se pare că a ignorat Aristotel. Analiza și critica soluției lui a făcut-o Sosigenes în tratatul său *Despre sferele care se rotesc în sens contrar*, astăzi pierdut, dar rezumat de Simplicius în comentariul la *De caelo*¹⁵⁵.

Privind însă dintr-o altă perspectivă, nu este sigur că Aristotel a greșit menținând cele șase sfere exterioare ale lui Callippos care dădeau fiecărui sistem rotația diurnă a stelelor fixe. Din contră, în același capitol 8 al cărții *Λ* a *Metafizicii* unde își expune teoria, rămasă definitivă, Aristotel acceptă existența motoarelor multiple pentru mișcarea planetelor. „Dar, de vreme ce acel ce este capabil de a fi mișcat este necesar să se miște sub acțiunea cuiva și primul motor este în sine nemișcat, iar mișcarea eternă are loc sub acțiunea a ceea ce se mișcă etern, o singură mișcare având loc sub acțiunea unui singur¹⁵⁶, de vreme ce, pe

¹⁵⁴ Cf. Aristotel, *Met.*, XII (Λ), 8, 1073b38–1074b12.

¹⁵⁵ Cf. Simplicius, *In de caelo*, 498–504.

¹⁵⁶ Cf. Aristotel, *Physica* (citată *Phys.*), VIII (Θ), 6.

lângă simpla mișcare de translație a universului pe care, spunem noi, o produce substanța primă și nemișcătoare, vedem existând și alte mișcări de translație eterne, cele ale planetelor (căci corpul mișcat circular se mișcă etern și fără oprire, precum s-a arătat despre acestea în cărțile de fizică¹⁵⁷), este necesar ca fiecare dintre aceste mișcări să aibă loc sub acțiunea unei substanțe eterne și nemișcate în sine. (...) Prin urmare, din cauza celor spuse mai înainte, *este evident că trebuie să existe tot atâtea substanțe*, veșnice prin natură, nemișcate în sine și fără mărime, [*câte sunt și mișcările astrelor*]. Este evident, deci, și că *există mai multe substanțe*, și că dintre acestea una este prima, alta a doua [și tot așa], potrivit aceleiași ordini a translațiilor astrelor¹⁵⁸. Este, prin urmare, mai probabil ca Aristotel să nu fi greșit în acel moment menținând sferile exterioare ale lui Callippos în fiecare sistem ce mișca o planetă, ci să fi avut în vedere existența tot atâtor motoare inferioare primului, ce mișca sfera stelelor fixe. Acest loc împreună cu altul din tratatul *De caelo*¹⁵⁹ au constituit punctul de plecare al teoriei scolastice a inteligențelor. Tinzând totuși către un sistem monist, cum singur afirmă cu un vers din *Iliada* în capitolul 10 al cărții Λ din *Metafizica*¹⁶⁰, teoria motoarelor inferioare a rămas nedevelopată. Critica lui Sosigenes și inutilitatea sferei exterioare a fiecărui sistem gândit de Callippos se referă la ceea ce pare a fi ultima formă a teoriei aristotelice. Chiar în privința numărului de sfere el pare nehotărât, căci adaugă în continuarea pasajului în care afirmă că sunt 55: „Dar, dacă nu adăugăm în plus Lunii și Soarelui mișcările de care am spus, toate sferile vor fi patruzeci și șapte”¹⁶¹. Nu este limpede cum se ajunge la acest număr, iar Aristotel nu ne dă nicio altă explicație. În comentariul la acest loc, Alexandru din Afrodisia face trei ipoteze¹⁶². Potrivit primei, în sistemul de nouă sfere al Soarelui, Aristotel se gândește să reducă două sfere ale lui Callippos plus cele două sfere compensatoare corespondente, făcând la fel și în sistemul de cinci sfere al Lunii, uitând că aici nu mai există sfere compensatoare. Potrivit celei de-a doua, el reduce toate sferile lui Callippos și cele adăugate de el în sistemul Soarelui și Lunii, uitând că două din sistemul Soarelui erau necesare pentru a anula două din sistemul Soarelui la Eudoxos. Potrivit celei de-a treia, pe urma unei sugestii a lui Sosigenes, ἑπτὰ (șapte) ar trebui citit ἐννέα (nouă), 47 devenind 49¹⁶³. Dar, cum singur mărturisește în final¹⁶⁴, în

¹⁵⁷ Cf. Aristotel, *Phys.*, VIII (Θ), 8–9 și *De caelo*, I (A), 2; II (B), 3–8.

¹⁵⁸ Aristotel, *Met.*, XII (Λ), 8, 1073a26–b3 (trad. și subl. n.).

¹⁵⁹ Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 9.

¹⁶⁰ Cf. Aristotel, *Met.*, XII (Λ), 10, 1076a4: „Nu-i bine mulți să comande, ci doar unul stăpân să fie” (*Il.*, II, 204, trad. Șt. Bezdechi).

¹⁶¹ Aristotel, *Met.*, XII (Λ), 8, 1074a13–14 (trad. n.).

¹⁶² Cf. Alexandru, *In metaph.*, 706, 8–15.

¹⁶³ Pentru încercările de a explica numărul de 47 de sfere vezi W. D. Ross, *op. cit.*, vol. II, p. 393.

¹⁶⁴ Cf. Aristotel, *Met.*, XII (Λ), 8, 1074a16.

această materie Aristotel lasă exactitatea în seama celor mai versați decât el, astronomii geometri¹⁶⁵.

În privința descrierii traiectoriei planetelor, într-adevăr modelul aristotelic nu era o îmbunătățire în comparație cu modelele lui Eudoxos și Callippos. Sferele compensatoare introduse de Aristotel rezolvau doar problema conectării sistemelor și problema motoarelor care le mișcau, ambele rezultate din ideea corporalității întregului ansamblu. Geometric ele nu reprezentau o perfecționare în sensul descrierii mai fidele a traiectoriilor planetelor. Întâietatea lui Aristotel nu poate fi contestată însă în construirea primei teorii fizice. Pentru prima dată, pornind de la anumite principii simple în privința mișcării astrelor, așa cum erau cele formulate de Platon și pitagoreici, prin Eudoxos este construit un model geometric ipotetic care salva datele experienței sensibile, prin Callippos este corectat și completat pentru o exactitate mai apropiată de observație, pentru ca în final, prin Aristotel, să fie din nou corectat și articulat coerent cu o teorie fizică. Este prima alianță între matematică și o teorie fizică, alianță care a creat metoda științelor fizice, pusă când în seama lui Galilei, când a lui Descartes, când a lui Bacon. În realitate, metoda a fost precis definită de Platon și pitagoreicii contemporani lui și aplicată pentru prima dată așa cum s-a văzut¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Numărul sferelor directe (d) și compensatoare (c) în sistemele homocentrice ale lui:

	Eudoxos	Callippos	Aristotel (<i>Met.</i> , Λ , 8)		Sosigenes
			(1074a11)	(1074a13)	
1. Sfera fixelor	1d	1d	1d	1d	1d
2. Saturn	4d	4d	$4d + 3c = 7$	$4d + 3c = 7$	$(4 - 1)d + 3c = 6$
3. Jupiter	4d	4d	$4d + 3c = 7$	$4d + 3c = 7$	$(4 - 1)d + 3c = 6$
4. Marte	4d	5d	$5d + 4c = 9$	$5d + 4c = 9$	$(5 - 1)d + 4c = 8$
5. Venus	4d	5d	$5d + 4c = 9$	$5d + 4c = 9$	$(5 - 1)d + 4c = 8$
6. Mercur	4d	5d	$5d + 4c = 9$	$5d + 4c = 9$	$(5 - 1)d + 4c = 8$
7. Soare	3d	5d	$5d + 4c = 9$	5 sau 3	$(5 - 1)d + 4c = 8$
8. Luna	3d	5d	5d	1 sau 3	5
total:	$1 + 26 = 27$	$1 + 33 = 34$	$1 + 55 = 56$	$1 + 47 = 48$	$1 + 49 = 50$

¹⁶⁶ Vezi P. Duhem, *op. cit.*, p. 128 și urm.

PROBLEMATICA RĂULUI ȘI A PUNIȚIEI ÎN METAFIZICA CREȘTIN-ELENISTICĂ

MIHAI D. VASILE

I. ONTOLOGIA RĂULUI ÎN FILOSOFIA GREACĂ VECHIE

1. DUALISMUL ONTO-LOGIC

Răspândită în toate religiile, din toate timpurile, problema răului este soluționată de vechii greci cu ajutorul mitului și al metaforei. De exemplu, în *Omul politic*, Platon transpune problema răului în istoria alternanțelor cosmice: universul, când guvernat, când abandonat de către Zeu (Dumnezeu). Mitul, după o opinie general admisă, proiectează o succesiune de întâlniri intemporale ale Înțelepciunii cu materia. Dacă Dumnezeu „abandonează” universul, nu o face nici din lipsă de „bunăvoință”, nici din capriciu, nici din retragere în față vreunei forțe antagonice; ci fiindcă universul „*participă la corporalitate*” și de aceea „*nu este în întregime ferit de schimbări*”¹. Nici creația, nici abandonarea ei nu sunt decizii înscrise în temporalitate. Înainte de timp, Unul purcede din ființă, pe când Multiplul se naște din materie. Atotputernicia Zeului (Dumnezeu) este pe măsura ființei sale. Nu Dumnezeu este neputincios să modeleze pe deplin devenirea după chipul său, ci devenirea nu-i poate primi ființa în întregime.

„*Tot ceea ce se naște se și corupe*”², atât cetatea ideală, cât și plantele, animalele și ființa umană. Același și celălalt, identicul și multiplul, se proiectează, în lumea sublunară, ca alternanțe ale generării și degenerării, dar în lumea celestă dualitățile coexistă și se armonizează. Mișcările regulate ale corpurilor cerești dovedesc că, la acest nivel, înțelepciunea divină reușește, fără încetare și fără ruptură, să observe necesitatea. Deși participă la corporalitate și ar trebui să fie, în consecință, coruptibile, astrele nu sunt niciodată risipite pentru că voința divină le conferă imortalitate. Voința divină nu este bunul plac ca liber arbitru, nici al unui tiran, nici al unui binefăcător. Zeul (Dumnezeu) este bun, dar „*a voi disoluția a ceea ce este perfect armonios și bine făcut ține de esența răului*”³. Dumnezeu nici nu poate fi și nici nu poate voi răul. Bunătatea Sa (sau voința Sa, care constituie un tot identic) este radiația ființei Sale.

Origen vede nuanțat problema răului, izolând-o la nivel uman. Astfel, Dumnezeu nu poate fi decât bun și drept, în toate acțiunile Sale: „*Dumnezeu cel drept și bun, Dumnezeul Legii și al Evangheliilor, este unul și același Dumnezeu care săvârșește*

¹ Platon, *Omul politic*, 269 d–e.

² Platon, *Republica*, VIII, 546 a2.

³ Platon, *Timaios*, 41a–b.

binele cu dreptate, dar pedepsește cu bunătate, pentru că nici bunătatea fără dreptate și nici dreptatea fără bunătate nu pot indica vrednicia firii dumnezeiești” (*Peri Arhon*, II, 5, III). Răul rezidă în liberul arbitru uman care poate lucra, fie spre apropiere de binele suprem care este Dumnezeu, fie depărtându-se de Dumnezeu spre rău, fiindcă răul nu este decât „lipsirea de bine” – *privatio boni* – celebra formulă a cărei paternitate îi este atribuită – după cum se vede, pe nedrept – Fericitului Augustin: „Căci Creatorul a hărăzit ființelor înțeleghătoare, pe care le-a creat, posibilitatea de a se mișca voluntar și liber, pentru ca în felul acesta ele să-și dobândească un bun cu adevărat propriu, atunci când îl păstrează prin voința lor proprie. Dar nelucrarea și nepăsarea față de păstrarea binelui, înstrăinarea și neglijența față de mai bine, au format începutul îndepărtării de bine. Or, îndepărtarea de bine nu este altceva decât căderea în rău, pentru că, în fond, e sigur că răul nu este decât lipsirea de bine” (*Peri Arhon*, II, 9, II). Materia nu este rea, ci este – în mod esențial și imposibil de schimbat – „absența lui Dumnezeu” și ignorare a lui Dumnezeu.

Platon pare că depășește, astfel, opoziția originară dintre Dumnezeu și materie prin opoziția dintre știință și ignoranță. Totuși, întâlnind fără încetare necesitatea de a observa înțelepciunea, ignoranța este, într-un anume sens, o *in-formare* neconținută. Se pare că, după Platon, numai la nivel uman ignoranța persistă indefinit și fiindcă nu se poate invoca niciodată ca scuză inconstiența sa, ignoranța devine greșeală și, în consecință, uitare. Prin uitare se alterează cetatea ideală și datorită uitării (*λήθη*) sufletele sunt condamnate la reîncarnare, iar universul mitului se îndreaptă spre marele ocean al pierderii asemănării cu Zeul (Dumnezeu)⁴.

În ordinea universului (*ho kosmos*), după Platon, nu se poate admite existența „vreunui cuplu de zei cu voințe opuse”, după cum nu se poate opune înțelepciunea Demiurgului și a sufletului lumii, vreunui alt spirit rău. S-a observat, pe bună dreptate, că *Legile* admit inițial un suflet bun și un suflet rău, pentru a conchide apoi că numai sufletul bun guvernează lumea, și că, deci, teza inițială a avut rolul de ipoteză abandonată imediat prin reducere la absurd, datorită faptului că sufletul rău rămâne fără obiect⁵. Sensul demersului platonician este asemănător celui din *Timaios*, unde Timaios se întreabă dacă Demiurgul intenționează modelul inteligibil sau modelul vizibil. Răspunsul lui Socrate este că modelul vizibil este evident o pură ficțiune și, în consecință, ipoteza lui este respinsă ca o impietate. De altfel, ipoteza modelului vizibil este în contradicție cu întregul platonism: din moment ce există meșteșugarul cel bun, este clar că el nu-și poate lua ca model decât forma inteligibilului. În mod similar, a admite că la scară cosmică există un spirit rău înseamnă o impietate și o contradicție față de primordialitatea înțelepciunii⁶. Exegeții lui Platon au observat, de asemenea, că în anumite texte obiectele sensibile

⁴ Platon, *Republica*, VIII, 546 a *sqq.*; *Phaidros*, 248 c7; *Omul politic*, 273 b2–c7.

⁵ Platon, *Omul politic*, 269 e9–270 a1; *Legile*, X 896 e *sqq.*

⁶ Platon, *Timaios*, 29 a4; *Legile*, X, 898 c6–8; *Republica*, X 596 b–598 a; *Phileb*, 28 e.

participă la două forme (idei) opuse, și că aparența rea a unui obiect nu provine din faptul că obiectul participă simultan la bine și la rău, ci din faptul că, „*participând la corporalitate*” obiectul nu participă decât în mod imperfect la binele divin. Nu există forme „*ridicole*”⁷ și, cu atât mai puțin, rele. Este posibil să existe lucruri care par „*cu totul fără valoare*”, ca de exemplu noroiul. Dar olarul este un contraexemplu și o dovadă că forma chiar a noroiului sau a firului de păr își trage valoarea din binele divin. Doctrina platoniciană a guvernării lumii de către binele divin are reminiscențe în *Evanghelie*, sub forma grijii Logosului față de trimiterea Apostolilor în lume: „*Iată, Eu vă trimit ca pe niște oi în mijlocul lupilor... Cât despre voi, până și perii din cap, toți vă sunt numărați*” (Matei, 10: 16–30).

2. NECESITATEA ONTO-LOGICĂ A RĂULUI: MATERIA CA RECEPTACUL

Acțiunea formei binelui asupra sufletului lui Socrate este irezistibilă, însă la fel de necesare sunt, pentru definiția situației lui Socrate în temnițat, spiritul lui Socrate, constituția lui fiziologică, cetatea Atenei, închisoarea și chiar cetățile Megara și Beotia, pentru ca să poată exista opțiunea de a evada, adăugându-se astfel la cauzalitatea binelui situația concretă a lui Socrate pentru a explica decizia sa. Platon subliniază că este esențial ca ideea de bine să fie; și mai mult, să fie inteligibilă, după cum este esențial pentru spiritul filosofului să cunoască în mod inteligibil forma binelui și să o imite datorită cunoașterii generate de idee în spiritul cunoscător⁸. Pentru ca imitația să devină acțiune precisă, trebuie să existe o materie a acțiunii, o situație concretă și materii prime asupra cărora să se exercite acțiunea imitației. În succesiunea devenirii, de la binele în sine, la binele cunoscut pentru a ajunge la binele imitat, este evidentă ruptura dintre cel de-al doilea și al treilea stadiu. Este evident adevărat că imitarea este cauzată și impusă de forma binelui, și că Socrate nu este liber să i se sustragă, voința lui Socrate nu poate prelungi cunoașterea în acțiune decât dacă găsește un receptacol asupra căruia să exercite acțiunea de imitare.

Existența materiei ca „altceva” decât formele divine este impusă cu necesitate atât de către existența universului, cât și de către actele umane. După Platon, meșteșugarul divin nu creează *ex nihilo*; el se limitează să „*ia materia vizibilă, să o scoată din repaos, să o miște și să o orienteze de la dezordine la ordine, deoarece el consideră că ordinea este mai bună decât dezordinea*”⁹. Dacă ar exista numai formele divine, nu ar mai fi nevoie nici de Demiurg, nici de universul vizibil, la fel cum dacă sufletul lui Socrate nu s-ar fi întrupat, n-ar mai fi existat filosoful și nici procesul lui Socrate în Atena.

⁷ Platon, *Parmenide*, 130 c7; *Sofistul*, 227 a–b.

⁸ Platon, *Republica*, VI, 490 b.

⁹ Platon, *Timaios*, 30 a.

Dualismul la Platon este evident de constatat și constant, de la *Phaidon* la *Timaios*¹⁰. În decursul timpului, au existat încercări de a reduce dualismul platonician la un monism spiritualist considerând materia nu o substanță primordială, ci non-ființă, neavând nici o calitate proprie (și, deci, nici existență) înainte de acțiunea formelor divine. Rolul ei se reduce la a oferi un „lăcaș” lucrurilor pe cale de a se naște și, chiar înainte de a fi modelată de Demiurg, ea suferă influența ordonatoare a formelor divine¹¹. Platon diminuează la extrem consistența materiei și rolul său în lucrarea formelor divine, până la a afirma supremația formelor asupra materiei, considerând materia o consecință a formelor (*materia* ca *idee*). Platon însă nu a formulat niciodată consecința ontologiei sale, deoarece, după el, guvernarea formelor nu este absolută, iar *necesitatea* ca formă nu se lasă reflectată în întregime în materie și de aceea în lumea sensibilă există imperfecțiune și contingentă. Universul vizibil nu este decât o imagine (un chip – εἰκών – și o asemănare – ὁμοiosis), și niciodată copia nu egalează modelul¹².

Demiurgul lui Platon și creația sa sunt departe de Dumnezeu, Creatorul din *Sfânta Scriptură*: „Dumnezeu S-a uitat la tot ce făcuse; și iată că era foarte bune” (*Geneza*, I, 31). Exegeții i-au reproșat lui Platon aserțiunea imitației după un model perfect și a creației imperfecte, ignorând că imitația nu este creație, ci este impusă materiei, și că perfecțiunea modelului este alterată de dezordinea din materie. În raport cu materia, creația ca ordine este bună. Universul vizibil nu este, după Platon, într-o stare decăzută ca rezultat vinovat al îndepărtării de o perfecțiune originară; el nu este, la origine, decât o dezordine infinită, iar ființa absolută nu creează o materie în care să se oglindească, pentru a-și alunga singurătatea, pentru a avea „un altul” sau alții cărora să le împartă partea degradată a perfecțiunii sale.

Demiurgul (Dumnezeu) lui Platon nu este cauza a tot ceea ce se întâmplă¹³. Dar rezistența pe care o opune „cauza pasivă” la acțiunea divină nu limitează suveranitatea Demiurgului (Dumnezeu). Non-ființa materiei dezordonate este în afara lui Dumnezeu, sau, după expresia din *Timaios*, în non-ființă Dumnezeu este absent¹⁴. Ființa absolută (Demiurgul, Dumnezeu), la Platon, nu este deci atotputernică, în sensul că ea nu este atât de puternică încât să resoarbă în sine non-ființa, deoarece devenirea nu o poate primi în întregime, astfel încât creația este etern neîncheiată¹⁵. Puterea Demiurgului (Dumnezeu) sălășluiește în mod esențial în ființa și perfecțiunea Sa, și numai în al doilea rând înseamnă difuziune și procesualitate. „Cauza pasivă” nu intră ca element ireductibil în planul divin al creației, și nici nu constituie

¹⁰ Simone Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, P.U.F., 1947, trad. rom. Ioana Munteanu și Daria Octavia Murgu, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la maniheeni*, București, Editura Sympozion, 1996, p. 385–393.

¹¹ Platon, *Timaios*, 49 a; 53 c sq.

¹² Platon, *Timaios*, 29b 1–2; 48 a.

¹³ Platon, *Republica*, II, 379 c.

¹⁴ Platon, *Timaios*, 53 b3.

¹⁵ Platon, *Omul politic*, 269 d–e; *Republica*, III, 403 d.

condiția necesară a unei creații imaginate în mod liber de către Demiurgul (Dumnezeu) drept „cea mai bună posibil”. Atotputernicia Demiurgului este un atribut periculos de echivoc și nu are valoare decât în raport cu binele absolut. Demiurgul nu acționează prin forță, ci prin persuasiune, după Platon, astfel că, în loc de a-l înfățișa ca pe un creator atotputernic al universului, unii exegeți au insistat asupra acțiunii sale pur ordonatoare¹⁶. Materia nu face parte din creația divină, fiindcă ea nu este „cauză materială”, ci doar „cauză ocazională”. În măsura în care se poate vorbi de crearea unei copii în materie a formei divine, nu se poate spune că Dumnezeu creează materia, ci doar că Dumnezeu creează spre binele materiei¹⁷.

II. DOCTRINA ELENISTICĂ A RĂULUI ÎN ONTOLOGIA UMANULUI

Teologia platoniciană a răului s-a constituit prin controverse asupra misterelor dionisiace, orfice și mai ales eleusine¹⁸. Eleusinele *teletai* (τελεταί) și sacrii λόγοι constituiau un corp de credințe hieratice mai dogmatice și mai abstracte decât religia poemelor homerice, distincte atât de ea cât și de teologia zeilor chthonieni. Doctrina eleusină era centrată pe credința în imortalitate și se baza pe misterul a două istorii sacre. Prima era legată de zeița Demetra în căutarea fiicei sale Persephona răpită de Hades; al doilea mit povestea soarta copilului Dionysos, fiul lui Zeus și al Persephonei, răpit și mâncat de titanii fulgerați de Zeus și transformați în cenușă pentru fapta lor abominabilă. Din rămășițele lor fumegânde s-a născut rasa umană, care a moștenit astfel, în carnea trupului perversitatea și răutatea titanilor, iar în suflet, o părticică din substanța divină a copilului zeiesc. De aceea omul este constituit dintr-o parte muritoare rea – trupul titanic – și o parte nemuritoare bună – sufletul divin – dintre care trupul este casa și închisoarea sufletului¹⁹.

1. RĂUL CA DETERMINARE A OMULUI ÎN LUME

Din orfism, Platon a preluat doctrina transmigrației sufletelor, deoarece orfismul a fost preocupat de destinul sufletului individual, de originea sa cerească, de natura sa neschimbabilă, de persistența sa personală de-a lungul unui șir indefinit de reîncarnări²⁰. După moarte, sufletul este eliberat spre a fi fericit sau spre a fi

¹⁶ René Schaerer, *Dieu, l'Homme et la Vie d'après Platon*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1944, p. 171 *sqq.*

¹⁷ Platon, *Sofistul*, 219 b1; 265 b1.

¹⁸ W.K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, London, Methuen & Co., 1950, p. 339.

¹⁹ Platon, *Republica*, 400 c; *Phaidon*, 62 b; *Gorgias*, 493 a.

²⁰ W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London, Methuen & Co., 1952, p. 56.

pedepsit, în funcție de faptele săvârșite în timpul vieții, în conformitate cu o lege inflexibilă și implacabilă, stabilită de Tatăl acestui univers, care stipulează retribuția automată a faptelor omenești. Platon se exprimă fără echivoc în acest sens: „*Când sufletele vor fi prin necesitate întrupate și când o parte din trupul lor se va naște și o alta va pieri, atunci se va naște mai întâi în ele, în mod necesar, senzația – aceeași pentru toți – izvorâtă din impresii violente; apoi se va naște dorința, amestecată cu plăcere și durere, adăugându-se frica, mânia și toate câte se însoțesc cu acestea și sunt în chip firesc contrare lor. Dacă vor domina toate aceste pasiuni, ele vor trăi potrivit dreptății, iar dacă vor fi dominate de ele, vor trăi potrivit nedreptății. Și acela care va trăi frumos în timpul ce i se cuvine, după ce se va reîntoarce în sălașul astrului hărăzit lui, va avea o viață fericită și de același fel cu cea a stelei sale; dar, dacă nu va reuși acest lucru, se va transforma, la o a doua naștere, într-o natură de femeie; și dacă și acum va persista în cele rele, atunci, potrivit felului în care a greșit, se va transforma de fiecare dată într-o natură de fiară, potrivit răului anumit care s-a născut în el*” (Timaios, 42 a–c).

Este de reținut faptul că „mecanismul” sau „motorul” care pune în mișcare transmigrația sufletelor – nu numai a sufletelor omenești – ca proces înfinit în temporalitate, este legea divină a retribuției automate a faptelor – fie răsplată, fie pedeapsă – conform căreia nu este de ajuns o singură viață pentru a ispăși o trăire potrivit nedreptății și, mai ales, persistența în rele într-o viață terestră. Demonstrația transmigrației sufletelor este realizată de Platon în dialogul *Phaidon*. Platon este convins că și preexistența sufletelor și postexistența lor și transmigrația sunt procese reale: „*toate acestea sunt realități: și reînvierea, și faptul că cei vii se nasc din cei morți, și existența sufletelor celor morți*” (*Phaidon*, 72 e), „*și nu greșim spunând că sufletele morților există undeva de unde ei renasc*” (*ibid.*, 72 a). Cel mai puternic argument în favoarea tezelor platoniciene este fenomenul anamnezei realităților de care Socrate vorbește mereu, frumusețea, binele și toate celelalte de același ordin, a căror cunoaștere este dobândită înainte de naștere, uitată la naștere și redobândită prin exercițiul simțurilor asupra obiectelor corespunzătoare, fenomen probat de Platon în dialogul *Menon*, dar și în *Phaidon* (75 c–76 a), de unde decurge cu necesitate că: „*prin urmare, sufletele noastre existau și înainte de a se afla în acest chip uman, existau despărțite de trup și înzestrate cu puterea de a gândi*” (*ibid.*, 76 c).

Lumea de dincolo, a sufletelor fără trup, este guvernată de zeul Hades: „*după moartea oamenilor, sufletele lor la Hades au ființă și ființează acolo, sosite de aici, și, de asemenea, ele revin aici în lumea aceasta, și se nasc din morți*” (*ibid.*, 70 c). În universul religios descris de Platon, „*încă din timpul vieții, fiecărui om îi este hărăzit un daimon, care, după ce omul a murit, are în seamă să-l ducă spre locul obștesc de judecată*” (*Phaidon*, 107 d), într-un loc descris în *Republica* (614, c) ca o câmpie a dreptății; în *Axiochos* (371 b), este rememorat ca un câmp al adevărului guvernat de judecătorii Minos și Radamanthys unde sunt judecați fiecare din noii

sosiți „cu privire la felul de viață pe care l-au dus și la treburile cu care s-au îndeletnicit în timpul cât sălășluiau în trup” (*ibid.*); iar în *Gorgias* (524 a), ca o pajiște unde sunt judecători fiii lui Zeus, Minos, Radamanthys și Eac, la o răscruce de unde pleacă un drum către Insulele Fericiților și alt drum către Tartar.

Astfel – Platon argumentează sub influența orfismului²¹ – fiecare om, cu sau fără știrea lui, este însoțit toată viața de un daimon călăuzitor care, în pofida interiorității lui, nu este o parte constitutivă a sinelui, ci un spirit autonom, o anume divinitate intermediară și care, după moarte, îl călăuzește la dreapta judecată până la locul de răsplată sau de pedeapsă.

Locul uimitor al judecății se află între două deschideri în pământ, cărora le corespund alte două deschideri sus în cer. Între aceste deschideri sunt așezați judecătorii, care, „după ce pronunțau sentința, le porunceau celor drepți să o apuce prin deschiderea din dreapta și din sus, din cer, punându-le înaintea însemnele faptelor judecate. Celor nedrepți le porunceau să se îndrepte prin deschiderea de jos și din stânga, având și aceste suflete la spate, însemnele tuturor faptelor săvârșite” (*Republica*, 614 c). Fragmentul citat din *Republica* face parte din Mitul lui Er „armeanul pamphyl de neam” considerat de exegeza platoniciană că este traversat de motive orfico-pitagoreice – ca și dialogul *Timaios*, considerat document pitagoreic de altfel, unde personajul principal, Timaios, este filosof orfic – ca de exemplu, „dreapta”, „susul” și „înaintele”, care erau în concepția orfico-pitagoreică benefice, spre deosebire de „stânga”, „josul” și „înapoiul” considerate malefice²².

Există însă și o mare diferență față de orfism – care învăța că omul poate dobândi eliberarea din ciclul nesfârșit al reîncarnărilor, prin inițiere în mistere și participare la ceremonialurile orfice, în timpul vieții, iar după moarte, prin rostirea unor formule magice de către sufletul eliberat, în momentul ajungerii „dincolo”²³. Platon consideră că nu există eliberare din ciclul reîncarnărilor, după cum nu există nici o formulă capabilă să asigure sufletului o soartă mai bună după moarte. Singurul fapt sigur și la îndemâna omului este ca, folosindu-și libertatea și discernământul, omul să aleagă să viețuiască după dreptate, prin alegerea modelului filosofic de viață și cultivarea virtuții în timpul vieții pământești, caz în care, după moarte, sufletul lui se poate bucura de o mie de ani de beatitudine în lumea cerească, iar după „soroc”, poate face o nouă alegere, mai bună decât prima, sau mai rea. Omul obișnuit, lipsit de exercițiul înțelepciunii, deși a trăit cu dreptate și s-a bucurat de „sorocul” ceresc de o mie de ani, are toate șansele să aleagă rău și să sufere, după o altă moarte, un „soroc” infernal.

²¹ Marcel Detienne, *La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris, Société d'Édition „Les belles lettres”, 1963, p. 60 sq.

²² Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. de Edwin L. Minar, Jr., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1972, p. 43–84.

²³ François Cumont, *Lux Perpetua*, Paris, Librairie Orientaliste, Geuthner, 1949, p. 245 sq.

2. PUNIȚIA CA DESTIN AL SUFLETULUI OMENESC

Destinul sufletului omenesc este un etern balans între vieți relativ mai bune și vieți relativ mai rele. Dintre toți oamenii, filosoful – argumentează Platon – își poate exercita libertatea de alegere, datorită exercițiului filosofiei, evitând capcanele ce apar în momentul alegerii, spre a alege vieți din ce în ce mai bune evitând atât suferințele pământești, cât și pedepsele infernale, astfel că va fi din ce în ce mai fericit și eliberat – nu din ciclul devenirilor, ci – din veșnicul balans între mai bine și mai rău al destinului celor mulți²⁴: „sufletele, după ce au ajuns acolo, au trebuit să se îndrepte către Lachesis. Un profet al acesteia le-a așezat mai întâi în ordine, apoi, luând de pe genunchii lui Lachesis sorții și modelele de vieți, a rostit: suflete de o zi, iată începutul unei alte perioade aducătoare de moarte neamului omenesc. Cel dintâi care va ieși la sorți, să aleagă viața pe care, prin forța necesității, o va trăi. Aici se află întreaga primejdie pentru om, astfel încât, deosebind viața vrednică de cea rea, să aleagă mereu, pretutindeni, viața cea mai bună dintre cele cu putință. În felul acesta, omul va fi cel mai fericit. Dar, nu puțini erau cei prinși în astfel de capcane, majoritatea sufletelor schimbau răul pe bine și invers. După ce toate sufletele și-au ales viețile, s-au îndreptat către Lachesis. Ea trimitea fiecăruia, drept paznic al vieții și împlinitor al faptelor alese, daimonul tras la sorți. Dacă cineva, când ar ajunge în viața aceasta, s-ar îndeletnici serios cu filosofia, există șansa nu numai ca el să fie fericit aici, dar și ca drumul său de aici într-acolo și înapoi, să nu fie pământesc și aspru, ci ușor și cersesc” (Republica, 617 d–622 c).

Procedura judecării sufletelor este descrisă de Platon în dialogul *Gorgias* (523 a–527 c), ca având o istorie și o devenire până a ajunge la forma finală și stabilă din prezentul istoric. Astfel, „în timpul lui Cronos și la începutul domniei lui Zeus, judecătorii erau oameni în viață care-și judecau semenii în ziua când aceștia – înștiințați de Prometeu – urmau să moară. Ca urmare, judecățile erau rău făcute” (ibid., 523 b), fiindcă acuzații se prezentau la judecată cu trupurile frumoase și bogat împodobite, însoțiți de rude, mulți martori și susținători care îi apărau atestând că au dus o viață după dreptate, așa încât, judecătorii, impresionați de spectacol, au pronunțat judecăți greșite conform cărora mulți oameni au ajuns în locașuri nepotrivite cu faptele săvârșite, unii ajungând în Insulele Fericiților fără să merite, iar alții în locașul de ispășire și pedepsire numit Tartar fără să aibă vreo vină. De aceea, Zeus, la plângerea cârmuitorilor Insulelor Fericiților și a lui Hades – stăpânul lumii de dedesubt și al Tartarului – a hotărât să curme această stare de lucruri: „Mai întâi, spuse Zeus, oamenii trebuie să înceteze să-și mai cunoască dinainte moartea, așa cum o știi acum – și-i porunci lui Prometeu să nu-i mai înștiințeze. Apoi, ei trebuie judecați goi, cu toții după ce au murit. Și judecătorul

²⁴ P.-M. Schuhl, *Études sur la fabulation platonicienne*, Paris, P.U.F., 1947, p. 89.

trebuie să fie gol, deci mort, ca să privească cu sufletul său, sufletul fiecăruia, îndată ce a murit, departe de toate rudele sale și de toate podoabele de pe pământ, pentru ca judecata să fie dreaptă” (ibid., 523 d–524 a).

Judecătorul privește cu sufletul, sufletul fiecărui împrișinat „*vârstat și plin de cicatricile produse cu care fiecare faptă a sa l-a însemnat*” și cântărindu-l, „*il trimite imediat sub pază acolo unde va urma să îndure chinurile care i se cuvin*” (ibid., 525 a). Zeus a hotărât, de asemenea, doi judecători de suflete, Radamanthys pentru oamenii din Asia și Eac pentru cei din Europa, și un judecător superior, Minos, împuternicit să decidă „*asupra cazurilor nedezlegate de ceilalți doi, pentru ca judecata asupra strămutării oamenilor să fie cât mai dreaptă*” (ibid., 524 a). Radamanthys și Eac „*împart dreptatea ținând în mână câte un toiag*” – ca o prefigurare a funcției episcopului în ierarhia creștină – în timp ce Minos, ca o imagine a patriarhului, „*șade și-i supraveghează ținând un sceptru de aur*” (ibid., 526 c–d).

Pedepsele formulate de judecători împotriva nedreptăților săvârșite în timpul vieții sunt distribuite în două categorii, în funcție de gravitatea faptelor și prefigurează doctrina morală creștină cu privire la tipologia păcatelor și, respectiv, a pedepselor. Astfel, o primă categorie de culpabili este constituită din „*cei care au săvârșit cele mai grave nedreptăți, ajungând din cauza lor nevindecabili și, fiind de nelecuit, îndură pentru veșnicie cele mai mari, mai dureroase și mai cumplite suferințe, ținuiți ca niște pilde grăitoare, în locașul lui Hades, ca o privesc amenințătoare pentru nelegiuirii care sosesc întruna acolo*” (ibid., 525 c), deoarece „*văzându-se mărirea păcatelor lor, erau socotiți fără leac, și, potrivit soartei ce li se cuvine, aceștia sunt azvârliți în Tartar, de unde nu mai ies niciodată*” (Phaidon, 113 e).

Casele lui Hades sunt dispuse în jurul centrului adâncului – Tartarul – devenit în escatologia creștină iadul, sub influența descrierii platoniceiene de o cutremurătoare expresivitate: „*regiunile interioare ale pământului sunt numeroase, cu râuri de o lungime nemăsurată, cu ape care calde, care reci, ce curg veșnic pe sub pământ; și mult foc, și lungi râuri de foc; și numeroase râuri de noroi lichid, unele mai limpezi, altele mai nămolose; între hăurile pământului există unul îndeosebi, care este cel mai mare și care străbate întregul adânc al pământului, cel despre care vorbește Homer atunci când spune:*

*«Foarte departe-n pământ, acolo unde se află
Hăul cel mai adânc»*

acela căruia și el, în alte locuri, și alți poeți îi dau numele de Tartar... acolo suflul de aer, ocilând cu masa lichidă, produce, și intrând și ieșind, vânturi cumplite și uriașe ... acolo anumite râuri se întorc și fac un circuit complet, înfășurându-se o dată sau de mai multe ori în jurul pământului, ca niște șerpi, coborând astfel cât mai jos cu puțință înainte de a se azvârli în abis” (ibid., 111 c–112 d).

A doua categorie de vinovați este aceea a „*tuturor celor supuși unei pedepse, ce li se cuvine pe drept, și li se întâmplă să tragă folos de pe urma ei, ajungând mai buni*”, dacă au săvârșit nedreptăți expiabile, numite de Platon „*greșeli de îndreptat*”; fiindcă „*este în folosul lor să îndure chinuri și suferințe și pe pământ și în Hades, altminteri nu se poate îndrepta nedreptatea din ei*” (Gorgias, 525 b). Locul privilegiat în lumea de dincolo, unde culpabili pardonabili expiază „*greșeli de îndreptat*”, a fost numit, în doctrina romano-catolică, Purgatoriu.

3. RĂUL ÎNTRE SUBLIMARE ȘI ETERNITATE

Atunci când înfățișează – în dialogul *Phaidon* – destinul sufletelor pardonabile, Platon descrie geografia grandioasă a lumii de dincolo, traversată de numeroase râuri, lungi și felurite, între care se disting – ca și râurile care înconjoară Paradisul *Vechiului Testament* – cu precădere patru: Okeanos, Acheron, Pyriphlegethon, și Cocytos, pe cursul cărora s-au format două lacuri, Acherusias și Styxul (*Phaidon*, 112 e–113 d). Styxul este lacul morții definitive. Puterile lui redutabile îi obligau pe zeii înșiși să-și respecte jurămintele rostite prin invocarea numelui lui, și închidea iremediabil, fără speranță, pentru eternitate în Tartar sufletele condamnate să-i traverseze apele.

În soteriologia platoniciană, lacul Acherusias are funcția de a despărți sufletele pardonabile în două categorii: „*Acolo sosesc sufletele celei mai mari părți a celor morți și acolo rămân atâta cât le este sorocit, unele mai mult, altele mai puțin, până când sunt trimise iarăși spre alte nașteri în ființe vii*” (*Phaidon*, 113 a). Prima categorie este constituită din sufletele care „*au dus o viață mijlocie*” și, conduși fiecare de daimonul său, „*pleacă pe Acheron, în bărci hărăzite lor, cu care ajung până la lacul Acherusias. Și rămân să locuiască acolo și să se purifice, ispășindu-și vinile, câte le-au avut, prin pedepse care le aduc dezlegarea și primind, în schimbul faptelor lor bune, răsplățile meritate de fiecare*” (*ibid.*, 113 d), pentru ca apoi, să pornească pe drumul „în sus”.

O a doua categorie este formată din acele suflete „*ale căror greșeli sunt considerate grave, dar nu ireparabile*” (*ibid.*, 113 e). Pentru a delimita această clasă de suflete, Platon analizează crimele comise de oamenii în viața care i-au însuflețit și ajunge pentru prima oară, în istoria dreptului penal, la teoria unei deosebiri între crima voluntară și crima involuntară, distingând: „*acei oameni care, sub imperiul mâniei, au uzat de violență față de tatăl sau de mama lor, dar s-au căit apoi cât au trăit; ori alții care, în condiții analoage, au săvârșit un omor*” (*ibid.*). Astfel, omuciderea este, pentru Platon, de trei categorii: asasinatul premeditat; asasinatul involuntar – Platon dă ca exemplu, uciderea sub imperiul mâniei – și accidentul. Crimele din cea de-a doua categorie sunt considerate de Platon mai puțin condamnabile decât primele, dar mai grave decât ultimele. Paricidul –

condamnat și pedepsit, de altfel, cu moartea atât în *Vechiul Testament* (*Exod*, 21: 17; *Levitic*, 20: 9; *Deuteronom*, 27: 16) dar și de către Iisus Hristos (*Matei*, 15: 4) – și violarea templelor, prin care Platon exemplifică distincția celei de-a doua categorii de suflete și pedepsele corespunzătoare faptelor lor, denumesc cele mai vechi și mai vinovate forme de sacrilegiu pe care le-a conceput tradiția greacă, vinovății pentru care tribunalul atenian vota pedeapsa de *atimie* (pierderea tuturor drepturilor cetățenești și inclusiv drepturile religioase), sau, și mai grav, pedeapsa cu moartea – ca în cazul lui Socrate.

În lumea de dincolo, astfel de fapte sunt pedepsite – în viziunea lui Platon – într-un mod fără precedent în literatura antică. Potrivit soartei ce se cuvine făptuitorilor de grave nedreptăți dar nu ireparabile, sufletele lor sunt supuse necesității de a fi aruncate în Tartar, „unde rămân timpul cuvenit”, după care sunt azvârlite afară de acolo, „până la lacul Acherusias, unde încep să strige și să cheme, unii pe cei pe care i-au ucis, alții pe cei asupra cărora au ridicat mâna: îi cheamă, îi imploră, îi roagă să-i lase să treacă pe lac, să-i primească la ei. Dacă izbutesc să-i înduplece, trec și suferințele lor încetează; dacă nu, sunt iarăși duși în Tartar și de acolo iarăși aduși de râuri, și nu scapă de aceste pătămări până nu izbutesc să-i înduplece victimele. Căci aceasta este pedeapsa hotărâtă pentru ei de judecători” (*Phaidon*, 114 a–b). În niciunul din textele religioase escatologice nu există vreo ipostază a sufletului culpabil, asemănătoare sau conciliabilă cu viziunea sufletului pedepsit pentru vinovăția sa, obligat să-și înduplece victimele să-l ierte.

Pe drept cuvânt s-a afirmat că – în viziunea lui Platon – funcția lacului Acherusias nu este nici „infernă”, nici „paradisiacă”, ci una „purgatorie”, unde sufletele sunt constrânse să se consacre exercițiilor de purificare²⁵. De aceea, textul platonice trebuie inclus drept sursa fundamentală și autentică în dosarul teologic referitor la geneza doctrinei catolice a Purgatorului, ale cărui alte izvoare componente sunt inventariate de Jacques Le Goff²⁶: patru texte biblice, din care unul din *Vechiul Testament* (*II Macabei*, 12: 41–46, unde se povestește despre sacrificiul poruncit de Iuda Macabeul pentru răscumpărarea soldaților căzuți în bătălie); și trei texte din *Noul Testament* (*Matei*, 12: 32, unde se face referire la pedepsirea păcatului împotriva Duhului Sfânt și în veacul acesta și în veacul viitor; *Luca*, 16: 19–31, unde se istorisește parabola sărmanului Lazăr și a bogatului nemilosiv în care nu este vorba la modul propriu despre Purgatoriu, ci de un timp intermediar de expiere până la Judecata de apoi; *I Corinteni*, 3: 11–15, unde este descrisă purificarea, după moartea săvârșitorilor, a unor anumite categorii de fapte, prin foc). La aceste dovezi, autorul citat adaugă trei mari tradiții antice cu privire la călătorii în lumea de dincolo, și anume: tradiția povestirilor despre coborârea în Infern – enumerând

²⁵ D. Gallop, *Dreaming and Waking in Plato*, în: J.P. Anton & G.L. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, University of New York Press, 1971, p. 187–201.

²⁶ Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981; trad. rom. Maria Carpov, *Nașterea Purgatorului*, 2 vol., București, Editura Meridiane, 1995, vol. I, p. 35–54 *et passim*.

judecarea viteazului egiptean, Nergal, de către regele Infernului și coborârile în Infern ale eroilor Ghilgameș, Enkidu și Eneea, adăugând mitul lui Er și geografia lumii de dincolo din *Republica* lui Platon, din lectura cărții lui Victor Goldschmidt, *La religion de Platon*; povestirile despre călătoriile în lumea de dincolo din apocaliptica iudeo-creștină; și povestirile cu totul „barbare” – în special legende celtice.

La constituirea imaginii despre Purgatoriu ca timp, loc și modalități specifice de ispășire a păcatelor grave, dar nu ireparabile, a contribuit, de asemenea, literatura onirică din textele sacre, în primul rând moștenirea biblică din *Vechiul și Noul Testament* a viselor profetice și apoi, visele păgâne din *Odiseea* lui Homer, din Hesiod, Virgiliu, Cicero și, în trecere, din *Republica* lui Platon – un text nesemnificativ din Cartea a IX-a, 571 a–572 a. Jacques Le Goff conchide că „nașterea” Purgatoriului a avut loc în teologia occidentală a secolelor al XII-lea și al XIII-lea, „în cadrul unei mari mutații petrecute în sfera mentalităților și a sensibilităților, printr-o serioasă remaniere a geografiei lumii de dincolo și a relațiilor dintre societatea celor vii și societatea celor morți”²⁷.

În pofida omiterii lui Platon din ierarhia părinților fondatori ai teologiei catolice a Purgatoriului, doctrina fundamentală despre Purgatoriu a fost consacrată de către Toma din Aquino într-un *quodlibet* de Crăciun din anul 1269, într-o frază ce pune clar în evidență identitatea structurală cu viziunea platoniciană atunci când afirmă că „perioada de ispășire în Purgatoriu poate fi mai lungă sau mai scurtă și că nu există egalitate între sufletele aflate în Purgatoriu în ceea ce privește timpul de purificare”²⁸. De altfel, între marii scolastici din secolul al XIII-lea, care includ și consacră Purgatoriul prin sistemele lor teologice, Toma din Aquino – deși nu este explicit platonist, este considerat că prin el, Aristotel intră în serviciul platonismului²⁹ – este normativ în cadrul reflecțiilor teologice globale ordonate în *Summa Theologiae*³⁰, și justifică, implicit, asumarea lui Platon la geneza Purgatoriului.

Există o diferență fundamentală – în viziunea lui Platon – între „ceea ce se numește îndeobște curaj” și curajul adevărat; între „ceea ce oamenii cei mai mulți numesc cumpătare” și adevărata cumpătare (*Phaidon*, 68 c); între „răstimpul pe care îl numim viață” și eternitate (*ibid.*, 107, c); între „ceea ce numim în chip obișnuit moarte” – considerată o urmare necesară a unei boli care atacă sufletul obligându-l să se întrupeze, ceea ce înseamnă „începutul nimicirii lui” (*ibid.*, 97 d) și neființă. De altfel, la Platon există mai multe tipuri de eternitate măsurată cu

²⁷ *Idem*, *Imaginarul medieval*, trad. Marina Rădulescu, București, Editura Meridiane, 1991, p. 181–182.

²⁸ Toma din Aquino, *loc. cit.*, apud Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*, trad. Marina Rădulescu, București, Editura Meridiane, 1991, p. 138–139.

²⁹ Pierre Faucon, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Quai Malaquais, 1975, p. 53.

³⁰ H. Dondaine, *L'objet et le medium de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle*, în: „Revue de théologie antique et médiévale”, 19, 1952, p. 60–130.

măsură omenească. Pe de o parte, există eternitatea pedepsei sufletelor impardonabile, pe de altă parte, eternitatea transmigrației sufletelor, și, în sfârșit, eternitatea în Dumnezeu, dobândită, după apocatastază, de către toate sufletele create.

Marea diferență dintre ființă și neființă constă – în viziunea lui Platon – în faptul că, *„în clipa în care sufletul se arată ca fiind nemuritor, nu se mai arată pentru el nici o altă scăpare și nici o altă mântuire decât în strădania de a deveni cât mai bun și cât mai înțelept. Căci, coborând la Hades, sufletul duce cu el numai atâta: cultivarea sa proprie într-o bine și felul în care s-a purtat în viață”* (ibid., 107, c–d).

Platon nu spune că teama de pedeapsă în viața terestră sau într-o viață ulterioară, sau satisfacția recompensei constituie motive pentru a fi bun în viața actuală, ci afirmă că păcatul este prin el însuși o povară insuportabilă pentru suflet, și că, până la urmă, nedreptatea trebuie ispășită și sufletul purificat. Este însă foarte important de înțeles ce înseamnă – pentru Platon – expresia *„până la urmă”* sau *„în cele din urmă”*.

Când expresia *„până la urmă”* sau *„în cele din urmă”* se referă la destinul sufletelor care se despart de trupurile lor în stare de puritate, asemenea modelului lor ceresc ce și-a făcut un exercițiu neîntreput din filosofie *„deprinzându-se stăruitor să se despartă cu ușurință de viață, căci oare nu aceasta e filosofia, o stăruitoare pregătire pentru moarte?”* (Phaidon, 80 e), starea lor în lumea de dincolo este ușor de prevăzut. Sufletul curat, murindu-i trupul, *„se duce către ceea ce îi seamănă, spre ceea ce este divin și e nemuritor și înțelept, scăpat de rătăcire, de nesăbuite și de spaime, de sălbatice iubiri, de toate relele vieții omenești, îl așteaptă la capătul drumului său fericirea”* (ibid., 81 a), *„într-o altă lume, într-un loc nobil, pur, nevăzut, pe tărâmul Nevăzutului, în preajma zeului cel bun și înțelept”* (ibid., 80 d). Tărâmul unde merg sufletele curate este echivalentul ceresc al pământului: *„cei a căror viață a fost recunoscută de o deosebită sfințenie sunt lăsați slobozi să plece din locurile subpământene și se duc sus, în lăcașurile cele pure, statornicindu-se deasupra, în înaltul pământului. Și, dintre aceștia, cei care s-au purificat îndeajuns prin filosofie, trăiesc în eternitate total desfăcuți de trup și ajung la lăcașuri și mai frumoase, pe care nu mi-ar fi ușor să le descriu”* (ibid., 114 b–c). Printr-o figură de stil, inversând cronologia istoriei reale, s-ar putea spune că descrierea lui Platon consună cu *kerygma* lui Hristos din Ioan, 14: 2: *„În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt”*.

În metadiscursul final, Platon vorbește – „cu o precizie aproximativă” – despre o recunoaștere a faptului că eforturile de a asigura doctrina imortalității sufletului împotriva oricăror îndoeli sunt condamnate să aibă numai în parte succes, fără a micșora cât de cât teama de moarte a oamenilor, cu excepția celor care au un suflet cu totul purificat, ca și despre un tărâm pur locuit de un mare număr de ființe, îndeosebi oameni, dintre care *„unii locuiesc în mijlocul uscatului, alții, așa cum noi trăim la marginea mării, trăiesc la marginea aerului, alții s-au așezat în vecinătatea uscatului, pe insule înconjurate de aer. Pe scurt, ceea ce este*

apa și marea pentru noi și pentru nevoile noastre, este aerul pentru cei de acolo. Iar ce este pentru noi aerul, este pentru ei eterul. Clima lor este atât de temperată încât ei nu suferă de boli și au o viață mult mai lungă decât cei de aici. Iar vederea, auzul, cugetul și toate celelalte ale lor le întrec pe ale noastre cu atât cu cât aerul întrece în puritate apa, și eterul, aerul. Și au și ei crânguri ale zeilor și temple în care zeii locuiesc cu-adevărat și oracole și profeții, precum și înfățișări nemijlocite ale zeilor, cărora și ei li se înfățișează deopotrivă. Și oamenii aceia văd soarele și luna și stelele așa cum sunt ele cu adevărat. Iar la toate acestea se adaugă tot ce-i mai trebuie unei depline fericiri” (Phaidon, 111 a–c).

Aserțiunea, că adevăratul pământ este pur, are – la Platon – un caracter metafizic, deși ulterior, geografi și călători vestiți au căutat să-l localizeze în lumea veche sau într-o lume mai nouă. Viziunea noului pământ trebuie completată cu teza că – după cum argumentează Platon în *Republica*, 592 b – cetatea cea bună are un model ceresc, la îndemâna celui ce vrea să o vadă, și văzând-o, „vrea să se zidească pe sine”, și nu contează, „nu este nici o deosebire dacă cetatea există undeva, ori dacă va exista în viitor” (*ibid.*). Strălucirea Ierusalimului ceresc din mesianismul iudaic al robiei babiloniene, exaltat de profetul Iezechiel (*Iezechiel* 40–47) s-a intersectat cu viziunea platoniciană a cetății ideale dintr-un alt pământ ceresc și pur³¹, spre a genera teologia Împărăției Domnului din primele veacuri creștine, desăvârșită de Augustin în *De civitate Dei*. Simbolismul purității și al luminii conținut în descrierile citate are o proiecție în plan moral prin faptul că ființele fericite (*eudaimones*), trăind „în eternitate” sau „o viață mult mai lungă decât cei de aici”, nu rătăcesc în căutarea binelui, frumosului și al adevărului, ci au revelația lor întreită.

4. RĂUL TRANSFIGURAT ȘI RĂUL RETURNABIL

Se pare că în escatologia platoniciană – din *Phaidros*, 246 e–257 b – sufletele purificate se împart, la rândul lor, în două categorii, după cum reușesc, sau nu, să se mențină în locul supraceresc (*hyperouranios topos*) al Ființei-în-Fiind (*ousia ontos ousa*) unde toate ajung – așa cum sufletele vinovate, mai ușor sau mai grav, poposesc toate pe malul lacului Acherusias: „Sufletele ce-și zic nemuritoare, când ajung pe culme, străpung bolta, se așează pe spinarea ei și, nemișcate, se lasă purtate de roata cerului, privind toate câte se află dincolo de ea, spre ființa însăși – deci ceea ce există cu adevărat, care nu are nici formă, nici culoare, nici nu poate fi atinsă, pe care n-o poate contempla decât cârmaciul sufletului, intelectul, și care reprezintă obiectul adevăratei științe” (*Phaidros*, 247 c).

În *Republica* (517 b), Platon numește locul unde sufletul contemplă Forma Binelui, *noetos topos* (lumea inteligibilă). În toate textele escatologice, Platon

³¹ Reginald Hackforth, *Immortality in Plato's Symposium*, în: „Classical Review”, 64, 1950, p. 43–45.

tratează statutul și raportul dintre Forme și suflete numai în pasaje cu caracter mitic, deoarece mitul conferă Formelor un statut mai înalt în lumea Ființei-în-Fiind, care nu este numai deasupra pământului, ci deasupra cerului însuși. Demiurgul are în vedere, atunci când plăsmuiește atât sufletul cât și trupul universului, modelul Ființei-în-Fiind (Forma vieții – *noeton zoon*), ceea ce înseamnă că Formele sunt, cel puțin logic, anterioare lumii și sufletului lumii, și, în consecință, anterioare sufletelor individuale. Forma însăși a vieții (*noeton zoon*) este în mod special menționată ca entitate evident indestructibilă, nu numai pentru că este eternă – după cum toate Formele sunt – ci și că este forma particulară la care participă în mod esențial sufletele individuale, devenind pecetea lor particulară care face ca sufletul să fie indestructibil. Forma vieții ca model aflat în *nous*-ul Demiurgului – ca și orice altceva care îi aparține și, prin urmare, nu admite moarte, deoarece are viața ca pe un atribut esențial – este incapabilă să sufere o încetare, astfel că nu admite distrugerea³².

Dar sufletele – Platon definește sufletul drept „*ceea ce se mișcă de la sine, fiind nemuritor*” (*Phaidros*, 245 c) – ajunse în „locul supracereșc”, intră în contact cu Formele eterne și neschimbătoare (nemișcate), ceea ce generează o stare de fapt ininteligibilă, deoarece este logic contradictorie: este o contradicție logică, sau un mister religios, cum poate sufletul – mișcător prin sine – să participe și să contemple Formele eterne – nemișcate prin sine. De aceea Platon folosește mitul, deoarece „*este adevărat că există un element astral sau astronomic – dacă viziunea platoniciană a cerului și a locului supracereșc este considerată o doctrină astronomică exprimată alegoric – dar este imposibil să analizezi în cadrul componentelor științifice, religioase (sau teologice) tot ceea ce mitul a sudat laolaltă într-un întreg*”³³. În afara mitului, nu există nici o altă explicație logic consistentă pentru faptul că unele suflete rămân în „locul supracereșc” iar altele cad spre a reintra în ciclul renașterilor. Astfel, în prima categorie Platon așază sufletele cu cugetul zeiesc: „*cugetul acesta contemplă dreptatea în sine, contemplă înțelepciunea, contemplă știința, nu însă pe aceea supusă devenirii, nici pe aceea care își schimbă chipul după chipul obiectelor pe care obișnuim să le numim reale, ci adevărata știință, având ca obiect ființa cea adevărată. Tot astfel sufletul contemplă și celelalte câte există cu adevărat și, după ce s-a desfășurat îndeajuns, el se cufundă iar în sânul cerului și se întoarce în sălașul său*” (*Phaidros*, 247 d–e).

Respectând regulile de simetrie, Platon introduce în scenă legiuirea zeiței Adrasteia, prin omologie cu sorții zeiței Lachesis din *Republica* (617 d–622 c) care guvernează transmigrația sufletelor păcătoase, dar pardonabile. Adrasteia este o zeiță de origine troiano-frigiană, asimilată, în istoria mitologiei grecești, cu zeița Nemesis Urania, cu care s-a contopit într-o unitate ce personifică ordinea necesară

³² R.S. Bluck, *Plato's Life and Thought, with a Translation of the Seventh Letter*, London, Routledge & Kegan Paul, 1949, p. 193–194.

³³ R. Hackforth, *Plato's Phaedrus*, 2nd ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 72–74.

a universului – exprimată prin *ananke*, în *Republica*, 616 c. Odată cu asumarea ordinii necesității, în ipostaza personificată a zeiței, discursul platonician trece în întregime într-un registru orfic³⁴. Primul paragraf al legiurii zeiței Adrasteia privește destinul sufletelor înaripate cu cugetul zeiesc: „Fiece suflet însoțitor de zeu, care ajunge să privescă un crâmpei din lucrurile adevărate, va fi străin de orișice durere, în tot răstimpul cât cerul dă o roată; iar de ajunge să le privească în vecie, va fi în veci nevătămat” (*Phaidros*, 248 c).

Cel de-al doilea paragraf instituie o a doua categorie de suflete din ordinea cerească, anume sufletele căzătoare, ale căror aripi se frâng sub greutatea imperfecțiunii sufletelor, care „doresc din răputeri să țină urma spre înalt, însă, neputincioase fiind, ele cad și-s prinse într-un obștesc vârtej, iar multe își află mulțime de aripe frânte, și toate, după multă osteneală, iau drumul înapoi fără să fi avut parte de priveștița Ființei și, din această clipă, părelnicia rămâne să le fie hrană” (*ibid.*, a–b).

Descrierea căderii sufletelor a fost împrumutată de Platon din doctrina orfică cu unele amendamente de stil³⁵ care conferă un farmec literar inefabil dialogurilor platoniciene, ca de exemplu, transformarea oracolului (*chrema*) orfic al necesității (*anankes*) în legiurea Adrasteii (*thesmos Adrasteias*); hrana sufletului zeiesc (*trophe theou psyches*), care este spiritul și cunoașterea (*nous kai episteme*), datorită căreia sufletul zeiesc este capabil să privească Ființa-în-Fiind și să se mențină în vederea ei fără să cadă, față în față cu părelnicia ca hrană (*doxaste trophe*), de o consistență îndoielnică și de o realitate iluzorie, proprie măsurii sufletelor care se sustrag din condiția adevărului (*aletheias*), spre a trăi în câmpul părelniciei, al opiniei (*doxas*); simetria câmpiilor din cer și din infern, respectiv Câmpiile Elizee, Insulele Fericiților și, în special, Câmpia Adevărului (*to aletheias pedion*), față în față cu Câmpia Uitării (*to tes lethes pedion*), Pajiștea Dezolării (*ates leimon*), Locul Călăuzirii (*daimonios topos*) cu vederea „pustiului lui Lethe și a nimicului propriu stării de sustragere din neascundere”³⁶.

Există la Platon o ierarhie a sufletelor, de la macro la microcosmos, guvernată de parabola atelajului cu doi cai struniți de un surugiu înaripat: „Sufletul ne apare asemenea unei puteri ce prinde laolaltă, din fire îngemănați și înzestrați cu aripi, atelajul și pe vizitiul său înaripat” (*Phaidros*, 246 a). La început, toate sufletele sălășluiesc în cer guvernate de Sufletul lumii (care ordonează, în același timp, și natura fizică în totalitatea sa), și se situează, în ierarhia Ființei atât cât le permite „medianitatea” esențială a naturii fiecăruia dintre ele³⁷. Sub Sufletul lumii, sălășluiesc sufletele astrelor, care sunt zeii tradiționali ai Greciei antice, anume Zeus și cortegiul de doisprezece zei însoțitori, dintre care prima este zeița Hestia (*ibid.*,

³⁴ *Ibidem*, p. 82–83.

³⁵ Auguste Diès, *Autour de Platon*, Paris, Société d'Édition „Les Belles Lettres”, 1924, p. 432–449.

³⁶ Martin Heidegger, *Parmenide*, trad. de Bogdan Mincă și Sorin Lavric, București, Humanitas, p. 225.

³⁷ Léon Robin, *Platon*, trad. de Lucia Magdalena Dumitru, București, Teora, 1996, p. 167.

246 e–247 a). „Când e vorba de zei, și caii și vizitiii sunt cu toții buni și de viță nobilă” (*ibid.*, 246 a), astfel că părțile lor sunt perfect echilibrate, iar mișcările lor de o regularitate desăvârșită, dovedesc perfecțiunea rațiunii (*nous*) care le comandă. În zona sublunară sălășluiesc celelalte suflete, al căror fel de a fi este amestecat: „există mai întâi conducătorul carului, cel care mână caii înhămați la car; apoi, cât privește caii, unul e un bidiviu adevărat, frumos și de soi ales, pe când celălalt e rău și de neam prost” (*ibid.*, 246 b). Alegoria atelajului trimite la doctrina tripartită a sufletului (*Republica*, 434 d–441 b) compus din partea rațională sau reflexivă (*nous* sau *logistikon*), partea înflăcărată (*thymoeides*) și partea apetentă (*epithymetikon*). Traducerea alegoriei este relativ simplă: surugiul sau rațiunea (*nous*), în măsura în care strunește calul de neam prost sau partea apetentă (*epithymetikon*), merge pe drumul drept al adevărului către contemplarea Ființei-în-Fiind; iar dacă se lasă condus de calul cel rău, surugiul cade cu car cu tot din cer tot mai jos, chiar până în cele mai întunecate profunzimi ale infernului.

Parabola din *Phaidros* are însă un element în plus, simbolizat prin „aripi”, care nu este nici înțelepciune (*sophrosine*), nici rațiune (*nous*) și nici *logos*, dar cu o funcție care depășește facultățile sufletului: „Demiurgul a înzestrat aripa cu puterea de a face ca ceea ce este greu să se ridice către înalțuri, acolo unde își are neamul zeiesc sălaşul. Din toate câte țin de suflet, ea mai ales înrudește umanul cu divinul. Iar divinul este înțelept, frumos, bun, și în toate celelalte chipuri la fel de minunate. Și aripile sufletului se hrănesc tocmai cu bunurile acestea și de la ele își sporesc puterea, în timp ce răul și urâtul, și toate ce-s potrivnice celor dinainte, le vlăguiesc și le aduc pieirea” (*Phaidros*, 246 d–e). Aflat între divin și infernal, sufletul uman se poate înălța cu ajutorul aripilor folosindu-le în chip desăvârșit, până-n grădina zeilor, sau poate coborî, de îndată ce și-a pierdut aripile, până-n străfundurile Tartarului: „iar în locul de unde a plecat, sufletul nu se mai poate reîntoarce decât după zece mii de ani și, în tot acest răstimp, el e lipsit de aripile sale” (*ibid.*, 248 e), fără a-și pierde însă pe de-a-ntregul posibilitatea aripilor, deoarece, de oriunde ar veni, odată întrupat în om, sufletul care alege să trăiască iubind cu credință înțelepciunea însuflețit de o filosofică iubire, de trei ori la rând în zece mii de ani, „în cea de a treia rotire milenară, în ultimul din cei trei mii de ani, își recapătă aripile și se duce de aici” (*ibid.*, 249 a).

Sufletele căzute din condiția divină – mulțimea lor formează o a doua clasă din totalitatea sufletelor celeste – fiindcă au fost „năpădite, prin cine știe ce năpastă, de viciu și uitare, se îngreunează și, îngreunate astfel, își vatămă aripile și cad pe pământ” (*ibid.*, 248 c). Născându-se pentru prima dată în condiție umană, sufletele decăzute din condiția divină sunt constrânse, de legea retribuției automate a meritelor, la întrupări distribuite pe o scară ierarhică, în funcție de mărimea măsurii contemplate din Ființa-în-Fiind, într-o ordine descrescătoare, din care Platon menționează nouă poziții: „cel care a apucat să vadă cel mai mult e merit să meargă într-un făt ce-i hărăzit să ajungă iubitor de înțelepciune sau de frumusețe, închinător la Muze și îndrăgitor de Eros; iar sufletul ce vine în al doilea

rând, va merge în trup de rege închinător la legi sau bun războinic și priceput în a conduce; al treilea va merge să se așeze într-un om de stat, într-un chibzuitor de bunuri sau într-un neguțător; al patrulea, într-un iubitor al trudnicilor exerciții corporale, sau într-un om menit să tămăduiască trupul; al cincilea va avea viață de proroc sau de inițiator întru mistere; al șaselea va fi bun pentru un făurar de versuri sau pentru oricine s-ar îndeletnici cu arta imitării; al șaptelea, pentru meșteșugar sau pentru lucrătorul gliei; al optulea, pentru sofist sau pentru cel priceput să-i fie mulțimii pe plac; al nouălea, pentru tiran” (ibid., 248 e). După o astfel de viață, sufletele sunt aduse, individual, la judecată și fiecare, după cum a dus o viață cuviincioasă are parte de o soartă mai bună, îndreptându-se spre un loc din cer unde viețuiește pe măsura faptelor săvârșite pe pământ în chip de om; sau apucă pe drumul spre temnițe subpământene, dacă dimpotrivă, a trăit în necuviință și nedreptate; și „după o mie de ani, sufletele vin cu toatele să tragă la sorți și să-și aleagă viața de a doua – conform legiurii zeiței Lachesis – și fiecare își alege viața după cum îi este voia” (ibid., 249 b). După fiecare mie de ani, tipul de viață ales poate fi schimbat, într-un ciclu de zece mii de ani.

Oamenii ignoranți sau cei care tăiesc conform părerii (*doxa*, δόξα) au ca hrană părelnicia (*doxaste trophe*) și de aceea trec cu ușurință peste doctrina imortalității sufletului cu toate consecințele ei, de la contemplația ideilor, la suferințele infernului³⁸, fiindcă sufletele lor sunt pângărite și impure, deprinse să urască și să fugă tremurând de spaima celor nedesluite și nevăzute cu ochii trupului, înțelese și cuprinse doar de filosofie, plângând desfacerea de trup asemenea sufletului care „ca unul care a trăit unit cu acel trup, l-a îngrijit și l-a iubit, lasându-se atât de mult vrăjit de el încât să creadă că adevărat e numai ceea ce e corporal, numai acele lucruri care pot fi pipăite, văzute, băute, mâncate, iubite trupește” (Phaidon, 81 b).

Sufletele impure sunt încă încărcate cu corporalitate și atrase de corporalitate, pătimesc și bântuie locurile și persoanele pe care le-au iubit, ca și locul unde au murit. Impuritatea și corporalitatea sufletelor grav vinovate „trebuie să o gândim ca ceva greu, compact, ca de pământ – argumentează Platon – vizibil, astfel că sufletul încărcat cu corporalitate, înspăimântat de invizibilul meleag al lui Hades, Nevăzutul, este atras din nou către tărâmul celor ce se văd, unde tot dă târcoale printre morminte funerare, printre locuri de îngropăciune, în preajma cărora chiar ar fi fost văzute arătări de umbră ale sufletelor moarte – tocmai chipul în care se pot înfățișa asemenea suflete care, eliberate de trupul lor nu în stare de puritate, ci de participare la vizibil, sunt prin urmare ele însele vizibile” (ibid., 81 c–d).

Platon argumentează astfel că încătușarea sufletului în trup introduce o nouă stare a călătoriei sufletelor vinovate în lumea de dincolo, deoarece corporalitatea și celelalte pecetluiri materiale deviază sensul călătoriei sufletului, într-o direcție care integrează credințele și superstițiile populare legate de strigoi și fantome (*phantasmata*

³⁸ W.D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951, p. 22 sq.

eidola). Dar, spre deosebire de credința comună, conform căreia sufletul întrupat a suferit o nedreptate pe care trebuie să o răzbune chiar și după moartea trupului și de aceea bântuie locurile crimei săvârșite asupra sa, Platon sugerează că mortul ar fi el însuși răspunzător de acest destin³⁹. Aceste suflete au o soartă cu totul dureroasă în lumea de dincolo, unde fiecare dintre ele, după ce s-a lăsat îndelung rob de trup și de lumea vizibilă, se lasă dus cu greu de către daimonul hărăzit lui⁴⁰, și numai după multe împotriviri și suferințe, cu silă împotrivindu-se, pășește totuși în Hades unde „*rătăcește singuratic pradă tuturor nedumeririlor, până la împlinirea unor timpuri la sorocul cărora, în virtutea unor necesități, este dus în lăcașul ce i se cuvine*” (*ibid.*, 108 b–c).

„Sorocul” este format din „multe și lungi întoarceri ale timpului”, care, așa cum se arată în *Republica* (615 a), sunt în număr de zece, fiecare din ele durează o sută de ani și reprezintă pedeapse pe care sufletul impur este obligat să le primească și să le ispășească înainte de a intra din nou în ciclul încarnărilor: „*pentru toate nedreptățile săvârșite și pentru toți oamenii cărora le făcuse un rău, sufletul dă seamă rând pe rând; pentru fiecare nedreptate – de zece ori. Aceasta înseamnă că fiecare pedeapsă are loc într-un interval se o sută de ani*” (*Republica*, 615 a). Pedepsele prevăzute de cazuistica platoniciană sunt amănunțite și sugestive pentru viciile omenești și năravurile animalelor în care sufletele vicioase sunt obligate să se întrupeze după „soroc”. Astfel, „*aceia care, în loc să se ferească de ele cât mai mult, s-au deprins cu lăcomia, cu desfrâul, cu beția, aceia fără doar și poate se întrupează în măgari; cei cărora le-a plăcut mai mult decât orice să facă nedreptăți, să asuprească, să despoaie, acestora li se cuvine trupul lupilor, al șoimilor, al uliilor; cei care au practicat activitate socială sau civică cu dreptate izvorâtă din deprinderi lipsite de filosofie și de cuget, le revine firesc să ajungă ființe grupate într-o comunitate bine rânduită, ca de pildă, albinele, viespile sau furnicile*” (*Phaidon*, 81 e–82 b). Însușind cele zece cicluri de pedepse, care durează fiecare o sută de ani, rezultă că timpul convenit, „sorocul” de ispășire este, așadar, de o mie de ani.

Prin contrapondere, presbiterul Papias – ipoteticul discipol al Apostolului Ioan – episcop de Hierapole, după Eusebiu de Cesareea (*Istoria bisericească*, III, 39, 1–17), a inventat hiliasmul, doctrina pogorârii împărăției de o mie de ani – *millennium* – a lui Hristos pe pământ spre a se bucura împreună cu creștinii victorioși rămași în viață după lupta cu Antihristul, urmând ca după aceea să vină sfârșitul lumii, învierea generală și judecata viitoare⁴¹.

³⁹ W.K.C. Guthrie, *Plato's Views on the Nature of the Soul*, în: W. K. C. Guthrie et al., *Recherches sur la tradition platonicienne*, Genève, Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1957, p. 3–22; Gregory Vlastos (ed.), *Plato – A Collection of Critical Essays: Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1971.

⁴⁰ Olivier Reverdin, *La religion dans la cité platonicienne*, Paris, de Boccard, 1945, p. 135.

⁴¹ A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 3 Bände, Leipzig, Hinrichs, 1893–1904, Erster Teil, *Die Ueberlieferung und der Bestand*, 1893, p. 65–69.

În doctrina platoniciană a imortalității sufletului, viețuirea după dreptate sau după nedreptate, cu consecințele sale faste sau funeste asupra periplului sufletului în lumea de dincolo, face să crească valoarea simbolismului tradițional al călăuzirii sufletului de către daimonul hărăzit lui, atât în viață cât și în moarte⁴². Omul surd la povețele daimonului său – numit de Platon „*un om fără iubire*” (*Phaidros*, 256 e) – amestecat cu o înțelepciune omenească a unei omenești chibzuiei ce naște-n suflet doar porniri meschine, nu-i va aduce sufletului său „*decât pedeapsa ca, vreme de nouă mii de ani să bântuie, părăsit de judecata minții, jur-împrejurul tărâmului de-aici și pe sub coaja lui*” (*Phaidros*, 256 e–257 a).

Omul înțelept trebuie – în viziunea lui Platon – să ducă o viață potrivită cu călăuzirea daimonului hărăzit lui despre ceea ce urmează după moarte, astfel încât să practice asceza și o igienă alimentară vegetariană pentru a dobândi o reîncarnare superioară condiției sale actuale. Și dacă gândirea lui îndrăgește în chip statornic înțelepciunea și „*trăiește desprins de toate câte-s poftite de omeneasca râvnă, nestăruind decât în preajma a ceea ce-i divin, îi este dat să aibă – din nou – aripi*” (*Phaidros*, 249 c), deși, pentru lumea părelniciei a celor mulți, dă temei părerii – „*opinia-doxa*”; temei ca „*să se creadă*” – că a fost robit smintelii: „*cei mulți, fără să înțeleagă că el este locuit de un zeu, găsesc cu cale să îl mustre și-l judecă precum pe un smintit*” (*ibid.*, 249 d). Și dacă omul posedat de zeu ajunge la înțelepciunea justiției divine să treacă în destinul trezitorului de conștiințe, atunci, întorcându-se la oamenii înlanțuiți în peșteră – mânat de compasiune și iubire pentru cei înlanțuiți, cu intenția de a-i elibera din „*casa robiei*”, spre a-i îndruma în sus, spre soarele adevărului – fără să cadă din sfera științei esențiale și fără să eșueze în pustiu al întunecat al peșterii dominat de realitatea iluziilor comune, rămânând cu sufletul orientat către direcția fundamentală a năzuinței sale, acolo jos, el devine prilej de răs și i se dă de înțeles că, acolo sus, el a urcat pentru a se întoarce în peșteră cu ochii vătămați, și că nu merită nicicum să pornești pe drumul care duce în sus: „*Iar dacă – oamenii înlanțuiți în peșteră – ar pune mâna pe acela care s-ar încumeta să îi elibereze de lanțuri și să-i îndrume în sus, și ar putea să-l ucidă, l-ar ucide cu siguranță*” (*Republica*, 517 a).

Mitul platonician pune în evidență – ceea ce istoria reală a confirmat de nenumărate ori, anume – soarta tragică a celor drepti și, dintre ei în special, a trezitorului de conștiințe, așa cum a fost Socrate în istoria Atenei și Iisus Hristos în istoria umanității, ale căror destine au fost puse nu de puține ori în paralel⁴³.

⁴² Paul Friedländer, *Plato*, transl. from the German by Hans Meyerhoff, New York and Evanston, Harper & Row, Publishers, 1958, p. 66–68.

⁴³ Lane Cooper, *Plato: On the Trial and Death of Socrates*, Ithaca, Cornell University Press, 1941, p. VII–VIII; Ferdinand Christian Baur, *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*. Eine religionphilosophische Untersuchung, Tübingen, Ludwig Friedrich Fues Verlag, 1837, p. III–V; 21–29; 122–140.

5. ZONA ETERNITĂȚII PUNIȚIEI

Deși în mitologia greacă spațiul oamenilor și spațiul zeilor sunt perfect izolate, așa cum în mod similar sunt descrise în *Evangelhie* lăcașurile de mângâiere și de osândă – „*Afară de aceasta, între noi și voi este o mare prăpastie, astfel că nu se poate trece nici de aici de la noi acolo, și nici de la voi de acolo aici la noi*” (Luca, 16: 26) – totuși, ideea unei comunicări între ele accentuează caracterul soteriologic al ascensiunii ca și al posesiei divine a sufletului uman „*care iubește cu credință înțelepciunea sau care se apropie de ea însuflețit de o filosofică iubire*” (Phaidros, 249 a). Privit de foarte sus, din perspectiva „sorocului” ceresc – timpul periodic al universului, *chronos*, din *Timaios* 37 e 4–38 b5, asumat de Platon și, după el, de stoici la un ciclu de 29–30 000 ani, după care istoria se va repeta, astfel că din nou Socrate va „corupe” tinerii în Agora Atenei; din nou va fi acuzat, judecat, condamnat și ucis ș.a.m.d. – periplul sufletului omenesc are un domeniu de definiție închis între două limite – eterna contemplație a binelui suprem ca fericire eternă și eterna damnațiune pentru greșeli (păcate) impardonabile – între care sufletul rătăcește reîncarnându-se sau transmigrând de un număr indefinit de ori, în câte un răstimp de zece mii de ani; și în timpul vieții, ca și în toate morțile pe care le suferă rând pe rând, sufletul face sufletelor semene lui și primește de la ele toate cele ce li se cuvin sufletelor, unele de la altele. Nici un suflet, fericit sau nefericit, nu a scăpat de legea retribuției automate a faptelor – numită de Platon „judecata Zeului” (*Legile*, cartea a X-a) – fiindcă și acela (Zeul) care a instituit-o, a instituit-o înaintea și mai presus de toate celelalte judecăți, și de aceea ea este respectată în toate modurile sufletului, astfel că sufletul va suferi – fără a putea scăpa vreodată de ea – pedeapsa cuvenită, fie pe pământul acesta, fie în altă viață și lume, fie că s-ar duce într-o lume și mai înspăimântătoare. Și deși pare că pronia divină nu are nici o grijă de soarta oamenilor, fiindcă nu se poate totdeauna urmări și înțelege legătura faptelor mârșave cu sfârșitul unei părelnice prosperități, aceeași soartă de ispășire o au aceia care, prin nelegiuire sau crimă, au ajuns mari din mici cum erau, și care au fost văzuți crezându-se că trec de la suferință la fericire. Transmigrația are, așadar, loc numai pentru sufletele aflate între cele două nemuriri absolute, anume eterna contemplare a binelui suprem și eterna ispășire în Tartar.

Există totuși – în viziunea lui Platon – un sfârșit al timpului și al periplului sufletelor, când, „până la urmă” sau „în cele din urmă” – aflate, fie în spațiul supracerceresc al contemplației binelui suprem, fie etern chinuite în Tartar, fie în faza transmigrației pe pământ sau sub coaja lui – toate sufletele vor fi mântuite, indiferent de locul relativ unde se află: „*Și, tot schimbându-se, orice suflet va ajunge la capătul suferințelor sale, la forma primei și cele mai bune stări, după ce s-a supus revoluției identicului și asemănătorului din el însuși dominând cu rațiunea marea mulțime de elemente adăugate ulterior, tumultuoase și iraționale, și alcătuite din foc, aer, apă și pământ*” (*Timaios*, 423 c–d). Astfel, Platon formulează, pentru prima dată în istoria ideilor religioase din spațiul mediteranean, doctrina apocatastazei.

În mod aproape unanim, se consideră că doctrina păcatului originar și a mântuirii au fost introduse în lumea occidentală prin religia misterelor orfice, în opoziție cu ceea ce se numește în mod obișnuit panteon elen tradițional, astfel că, datorită influenței asupra lui Platon și prin el, orfismul a devenit un element important în credințele religioase ulterioare, inclusiv în tradiția iudeo-creștină⁴⁴.

Majoritatea savanților sunt de acord că viziunile platoniciene despre judecata de pe urmă și viața viitoare provin din, sau au fost influențate de tradiția orfică și în clasa miturilor orfice a fost incriminat mai ales nefericitul împrumut al dezonorantei doctrine despre pedeapsa eternă⁴⁵, cu întreaga parabolă a sufletului uman constrâns să se prezinte la judecata de pe urmă gol și despărțit de trup, reținând însă toate urmele actelor trupești, fapt ce are drept consecință doctrina renașterii sau a transmigrației. A fost lansată chiar teoria că doctrina socratică a „mai-binelui” de a suferi răul decât de a face rău, împreună cu alegerea necondiționată a binelui absolut, are farmecul învățaturii creștine⁴⁶, deși povestea titanilor pedepsiți pentru sacrificarea copilului divin Dionysos – considerată o versiune aproximativă a doctrinei păcatului originar – este cu totul fabuloasă pentru a fi comparată cu vreunul din elementele istoriei iudeo-creștine.

Platon este însă acela care a clasicizat motivul orfic al sufletului închis în trup ca într-un mormânt, sau ca într-o temniță, pentru a pedepsi crima originară comisă de titanii strămoși ai oamenilor – care, printr-un act trădător, l-au ucis pe zeul copil Zagreus⁴⁷ – speculând maniera orfică despre homofonia dintre *soma* (trup) și *sema* (mormânt), după cum este evident în *Phaidon* 62 b; 92 a și *Cratylus* 400 b–c, într-o doctrină orfico-platoniciană coerentă greu de respins, după cum confirmă Xenocrates platonicianul citat de Loriaux⁴⁸, care face trecerea de la metafora trupului-închisoare (mormânt) – frecventă în descrierea relației dintre trup și suflet – la tema soteriologică a filosofului – ca trezitor de conștiințe – capturat și reînălțat într-o închisoare (peșteră) ca loc de trecere, unde condamnatul așteaptă executarea unei alte sentințe, a zeilor, cu privire la confirmarea actului său compasional urmat de ridicarea sa la cer. Totuși, este exagerată afirmația că trăsăturile cele mai caracteristice ale orfismului, anume conștiința păcatului, nevoia de purificare și răscumpărare, ciclul păcatelor și al pedepselor infernale și eterne sunt comune orfismului și

⁴⁴ A. Seth Pringle-Pattison, *Studies in the Philosophy of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1930, p. 211.

⁴⁵ Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of the Greek Religion*, New York, Meridian Books, 1955, p. 612.

⁴⁶ Werner Jaeger, *Paideia*, trad. de G. Highet, 2 vol., Oxford, Blackwell, 1947, vol. 2, p. 42.

⁴⁷ Salomon Reinach, *Orpheus. Histoire générale des religions*, Paris, Publications Alcide Picard, 1921, p. 122.

⁴⁸ R. Loriaux, *L'Etre et la Forme selon Platon. Essais sur la dialectique platonicienne*, Paris, Brouges, Desclée de Brouwer, 1955, p. 162 sq.

creștinismului, datorită obstinației apologeților creștini de a-l considera pe Orfeu „teologul prin excelență al păgânismului, și totodată precursorul creștinismului”⁴⁹.

O analiză cât de sumară pune în evidență diferența esențială și fundamentală dintre doctrina orfico-platonică despre renașterea sufletului ca transmigație și învățătura creștină despre renașterea omului prin botezul lui Hristos, ca și marea diferență dintre învierile orfice ale sufletului condamnat la reîncarnări succesive pentru ispășirea păcatelor, și învățătura creștină a învierii morților la judecata universală și obștească.

În viziunea lui Platon, pacea și liniștea sufletească preced extazul (ἔκστασις) și împreună constituie argumente puternice pentru confirmarea speranței în nemurirea sufletului. Doctrina orfică a imortalității sufletului omenesc promitea ascetului consecvent renașterea ca zeu sau asemenea zeului. Ideea identității sau a asemănării cosubstanțiale dintre divin și uman, până acolo încât omul poate deveni zeu, este considerată de origine egipteană⁵⁰, dar nu a fost preluată de Platon ca atare din misterele egiptene ale zeităților Isis și Osiris, ci sub forma orfică teoretizată și mai ales eleusină a deofințimii (καθ' ὁμοίωσιν) creației cu divinitatea⁵¹. De altfel, elemente din mistica misterelor difuzaseră și în religia populară⁵², astfel că altarul zeului necunoscut fusese locuit de numeroși zei străini⁵³, până la predica Apostolului Pavel în Areopag. Cea mai importantă achiziție pentru platonism a fost, însă, modul filosofic de viață conceput ca o respectare continuă a unui ritual de purificare (κάθαρσις)⁵⁴.

Remarcabil este, îndeosebi, faptul că până la Platon niciun filosof nu a fost preocupat și, cu atât mai puțin, nu a teoretizat problema imortalității sufletului omenesc și nici relația lui cu Demiurgul (Dumnezeu). Pe bună dreptate se poate afirma că învățăturile de seamă rostite de Socrate, care par să aibă farmecul duhului creștin, sunt de fapt de origine platonică. Cu Platon, religia a devenit intelectuală și filosofică, iar credința religioasă s-a transformat în teologie. Procesul inițiat de Platon a dobândit cea mai grandioasă ilustrare în Școala de teologie creștină din Alexandria.

⁴⁹ André Boulanger, *Orfeu. Legături între orfism și creștinism*, trad. de Dan Stanciu, București, Editura Meta, 1992, p. 108–109.

⁵⁰ Lewis Richard Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, Clarendon Press, 1921, p. 383.

⁵¹ Platon, *Timaios*, 29 e: „Demiurgul a vrut ca totul să fie cât mai asemănător cu sine. Dorind deci ca toate să fie bune și, cât îi stătea în putință, nimic să nu fie imperfect, Demiurgul a luat tot ce era vizibil, lipsit de repaus și aflat într-o mișcare discordantă și haotică și l-a condus din dezordine în ordine (κόσμος), considerând că ordinea este întru totul mai bună decât dezordinea”.

⁵² Martin P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, New York, Columbia University Press, 1940, p. 103.

⁵³ Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of the Greek Religion*, New York, Meridian Books, 1955, p. 495.

⁵⁴ John Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, Blackwell, 1930, p. 82–83.

III. PROBLEMA RĂULUI ÎN CREȘTINISMUL PRIMAR

1. TIPOLOGIA RĂULUI UMAN ȘI CRITERIUL BINELUI ABSOLUT

Tipologia platoniciană a greșelilor are un corespondent în etica creștină. Astfel, din perspectiva teologiei morale creștine⁵⁵, faptele omenești conștiente și libere se divid în fapte bune și fapte rele, ceea ce înseamnă că atrag după sine o sancțiune, respectiv răsplată pentru fapte bune – a căror consecvență conduce la virtute – și pedeapsă pentru fapte rele, a căror săvârșire înseamnă păcat și a căror consecvență în săvârșire conduce la viciu. Păcatul, în sens creștin, este o faptă rea a cărei gravitate rezidă în aceea că este potrivnică voinței lui Dumnezeu exprimată prin legea divină.

Originea păcatului nu este însă în conștiința umană, ci – după modelul veterotestamentar al ispitirii protopărinților, și spre deosebire de Platon – în acțiunea exterioară a Ispititorului. Clement Alexandrinul sesizează cu multă finețe etapele umane ale păcătuirii, dar care au același final – ca și la Platon – necesitatea răsplătirii; însă, în timp ce pedeapsa este purificatoare pentru suflet, cununa biruinței este întreită ca scop: „*Diavolul ne ispitește, pentru că știe ce suntem, dar nu știe dacă putem îndura. Vrea să ne zdruncine credința noastră și încearcă să ne supună lui. Și numai acest lucru i s-a îngăduit diavolului! Mai întâi, pentru că noi înșine trebuie să lucrăm la mântuirea noastră, luând în ajutor poruncile lui Dumnezeu; apoi pentru că trebuie să facem de rușine pe diavol, care încearcă să ne zdruncine credința și nu reușește; în sfârșit, pentru întărirea membrilor Bisericii și pentru cugetul celor care se minunează de răbdarea noastră*” (Stromate, IV. 85.1).

Datorită liberului său arbitru, omul are puterea de a împlini sau de a încălca legea divină, săvârșind, în mod corespunzător, fapte bune sau păcate. Clement respinge paradigma platoniană a transmigrației sufletelor ca o consecință necesară a răsplătirii automate a faptelor, deoarece conduce la contrazicerea liberului arbitru uman și la încuviințarea unui fapt de experiență inacceptabil, anume că chinuitorii și călăii fac bine ce fac din voia Proniei: „*Dacă mucenicul este chinuit pentru păcatele săvârșite înainte de intrarea sufletului în trup și că va primi astfel rodul viețuirii sale în viața aceasta, că așa a fost orânduită conducerea lumii, atunci vom întreba dacă această răsplătire se face pe temeiul Proniei. Dacă nu se face pe temeiul unei conduceri dumnezeiești, atunci lumea aceasta nu mai e un loc de curățire și toată învățătura lor cade; iar dacă curățirile din lumea aceasta se fac prin Pronie dumnezeiască, atunci tot datorită Proniei sunt și pedepsele. Iar dacă Pronia își are începutul mișcării de la Arhon [Unul, Primul, Cel Vechi de zile – în termeni basilidieni], atunci ea a fost însămânțată de Dumnezeu universului chiar de la facerea substanțelor. Și dacă așa stau lucrurile, atunci ei trebuie să admită*

⁵⁵ Arhim. dr. Ioan Zăgrean, *Morala creștină*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1974, p. 107–134.

sau că chinuirea mucenicilor nu este dreaptă – și deci au dreptate cei care pedepsesc și prigonesc pe mucenici – sau că persecuțiile sunt o urmare a voinței lui Dumnezeu” (Stromate, IV. 88. 1–4).

Omul, în viziunea creștină, poate păcătui întreit în mod personal: față de Dumnezeu; față de aproapele; și față de sine însuși, săvârșind păcate ușoare sau pardonabile; sau păcate grele sau de moarte, numite astfel pentru gravitatea lor atât de mare încât prin ele omul este veșnic despărțit de Dumnezeu, pierzând harul divin și atrăgând în schimb, moartea sufletului și osânda veșnică „*acolo unde va fi plânsul și scrâșnirea dinților*” (Matei 13: 42).

Criteriul diferenței finale între viața adevărată și eternitatea morții, formulat de Platon, este surprinzător de similar cu măsura judecății de pe urmă predicată de Mântuitorul Iisus Hristos: „*Căci Fiul omului are să vină în slava Tatălui Său, cu îngerii Săi; și atunci va răsplăti fiecăruia după faptele lui*” (Matei, 16: 27). Iar faptele mântuirii sau pierzării sunt binefacerile, respectiv, ignoranța către aproapele: „*Când va veni Fiul Omului în slava Sa, cu toți sfinții îngeri, va ședea pe scaunul de domnie al slavei Sale. Toate neamurile vor fi adunate înaintea Lui. El îi va despărți pe unii de alții cum desparte păstorul oile de capre; și va pune oile la dreapta și caprele la stânga Lui. Atunci Împăratul va zice celor de la dreapta Lui: «Veniți binecuvântații Tatălui Meu de moșteniți Împărăția care v-a fost pregătită de la întemeierea lumii. Căci am fost flămând și Mi-ați dat de mâncat; Mi-a fost sete și Mi-ați dat de băut; am fost strein și M-ați primit; am fost gol și M-ați îmbrăcat; am fost bolnav și ați venit să Mă vedeți; am fost în temniță și ați venit pe la Mine»..., fiindcă, ori de câte ori ați făcut aceste lucruri unuia din acești foarte neînsemnați frați ai Mei, Mie Mi le-ați făcut; și, ori de câte ori nu ați făcut aceste lucruri unuia din acești foarte neînsemnați frați ai Mei, Mie nu Mi le-ați făcut*” (Matei, 25: 31–46).

2. CĂDEREA RĂULUI ÎN LUME

Origen distinge trei stări ale condiției omului de a-fi-în-lume. Prima este constituită din „*cei care au rămas în starea primordială, pe care am descris-o ca fiind asemănătoare cu sfârșitul ce va să vină, unii vor primi, în rânduiala și conducerea lumii ca rod al strădaniilor lor proprii, rang de îngeri, alții de puteri, alții de căpetenii, alții de stăpânii,..., alții vor avea rang de tronuri chemate să judece și să conducă și, în sfârșit, alții pe cel de domnii: toate acestea le-au fost date de providența dumnezeiască printr-o judecată dreaptă și cinstită, după vrednicia și strădania de a urma lui Dumnezeu și de a se face părtași Lui*” (Peri Arhon, I. 6. II). Sufletele din starea întâi nu au nevoie de mântuire, fiindcă sunt deja mântuite, singura lor grijă fiind să se mențină în vrednicia de a urma lui Dumnezeu și de a fi asemenea Lui, deoarece starea de beatitudine se poate pierde datorită liberului arbitru cu care sunt dotate și, datorită căruia – spune Platon și Origen subînțelege – pot face alegeri greșite care le pot prăvăli din cerul fericirii supreme, în trupuri muritoare sau chiar mai jos.

A doua stare este constituită din „*cei care s-au îndepărtat de starea fericirii dintâi, dar care n-au căzut de tot, și din nădejde, vor fi puși sub îndrumarea și îndreptarea cetelor sfinte și fericite pe care le-am descris mai înainte, pentru ca, folosindu-se de povățuirile lor, dacă se îndreaptă prin îndrumări și învățături salvatoare, să se poată întoarce din nou la vechea lor stare de fericire*” (*Peri Arhon*, I. 6. II). Pentru unii ca aceștia a venit Hristos ca să-i mântuie atunci când va fi „*un cer nou și un pământ nou*” (*Isaia*, 65: 17), aducându-i pe toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu în Biserica creștină, care este o icoană a împărăției viitoare, așa cum a cerut Fiul Tatălui: „*ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în noi să fie una*” (*Ioan*, 17: 20–21). Aceștia, ca suflete, locuiesc în trupurile în care au căzut din starea de beatitudine inițială, dar care, în același timp, le opresc căderea infernală, oferindu-le posibilitatea de a urca din nou spre contemplarea lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos, deoarece întruparea lui Hristos, misiunea Sa, jertfa și învierea Sa constituie un singur act la care sufletul aflat în suferință răspunde prin urcușul său spre Dumnezeu. Hans Urs von Balthasar spune că, astfel, lumea sufletelor ostenite este absorbită în unitatea lui Hristos⁵⁶, rugătorul Tatălui din *Ioan* 17: 22.

În *Comentariul la Cântarea Cântărilor*, Origen afirmă că începutul desăvârșirii este acesta: „*la început să râvnești cel puțin să te odihnești la umbra virtuților*”⁵⁷, pentru a continua tot aici o *laudatio* la adresa iubirii în chip de cale regală spre unirea cu Dumnezeu: „*Iubirea este o cale spre desăvârșire, așa ne-a arătat-o și Dumnezeu*”⁵⁸. Origen face distincție între cuvintele *agape* și *eros* folosite pentru a exprima iubirea, optând pentru *agape* capabil să exprime *enoptike*, o năzuință pură, spirituală spre ceea ce este nevăzut, un dor pasionat al sufletului după Cuvântul lui Dumnezeu, la care duhul omenesc nu poate ajunge decât prin intermediul iubirii și al sprijinirii pe mila lui Dumnezeu. Astfel, sufletul intră în cea mai înaltă etapă a urcușului său mistic, descrisă de Origen cu ajutorul distincției lui Platon din *Banchetul* (180 e) între iubirea vulgară (*eros pandemos*) și iubirea cerească (*eros ouranios*), aplicată ființei umane în care „*sufletul care a privit frumusețea cuvântului lui Dumnezeu este cuprins de o iubire mântuitoare pentru el*” (*Coment. Cânt. Cânt., ibid.*). Iubirea pentru Cuvântul lui Dumnezeu operează sciziunea între omul exterior, material, plămădit din gunoiul lumii și omul spiritual, interior, format după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (*Coment. Cânt. Cânt., I, II*), dotat cu cinci simțuri spirituale⁵⁹ deșteptate prin har dumnezeiesc, din ce în ce mai active pe

⁵⁶ Hans Urs von Balthasar, *Parole et Mystère chez Origen*, Paris, Éditions du Cerf, 1957, n. 26, p. 122.

⁵⁷ Origen, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, II, V, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea întâia, trad. pr. prof. T. Bodogae, Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 6, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 331.

⁵⁸ *Ibid.*, II, VII, p. 333.

⁵⁹ Karl Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, în: „Revue d'ascétique et de mystique”, 13, 1932, p. 113–145, (aici 113 sq.).

măsură ce simțurile trupești amortează (*Peri Arhon*, I. 1. IX). Culmea urcușului duhovnicesc se realizează prin mila lui Dumnezeu și desemnează momentul – ca și la Platon – când sufletul trece dincolo de ceea ce poate realiza prin eforturile sale proprii, astfel că vederea finală a lui Dumnezeu se realizează dintr-o dată (*exaiphanes*), cu particularități distincte la Origen față de Platon, anume că: sufletul nu poate face nimic pentru a atinge această *theoria* finală (ca și la Platon); el este în prezența nemijlocită a frumuseții supreme (ca și la Platon); sufletul cu puterile sale și cu simțurile transfigurate se abandonează frumuseții supreme (spre deosebire de Platon); părăsirea este brusc ușurată prin venirea Cuvântului lui Dumnezeu (spre deosebire de Platon), după cum o atestă experiența abandonării suferită de Origen însuși: „*Apoi mireasa caută cu privirea pe mire, care, după ce s-a arătat, s-a făcut nevăzut. Aceasta se întâmplă deseori, în întreaga cântare și el singur poate pricepe cine l-a ispitit. Deseori, Dumnezeu este martor, simțeam că mirele se apropia de mine și era cu mine cât se putea, apoi, deodată, el se ducea și nu mai puteam găsi ceea ce căutam. Din nou începeam a dori venirea lui și uneori el revenea, și când îmi apărea, eu îl țineam de mâini. Dar iată că nu o dată el îmi scăpa și dispărea, iar eu plecam din nou în căutarea lui. A făcut acest lucru până ce l-am prins bine ca apoi să mă înalț la iubitul meu*” (*Coment. Cânt. Cânt.*, I, VII).

Atunci când vorbește de durata urcușului duhovnicesc al sufletelor intermediare căzute în trupuri muritoare, Origen are formulări stranii, care sugerează faptul că el concepe procesul la scara universului și nicidecum al istoriei umane terestre, într-un răstimp de mii de ani, aproape similar – din punct de vedere funcțional – modului în care Platon vede peregrinarea sufletelor ajunse pe malurile lacului Acherusias, condamnate să-și ispășească păcatele cât de cât pardonabile. În acest sens, Origen se exprimă: „*Asfel, unii încă din primele veacuri, alții în cele următoare, pe când alții chiar și în vremile mai de pe urmă trecând prin chinuri din cele mai mari și mai grele, după ce au îndurat – așa zicând – fără încetare veacuri de-a rândul, până la urmă s-au îndreptat în urma unor pedepse apăsătoare și s-au restabilit, fiind luminați mai întâi de către îngeri, iar mai târziu de către puterile celor mai înalte, ajungând să fie ridicați astfel din treaptă în treaptă și să ajungă apoi până la cele nevăzute și veșnice, împlinind astfel una după alta diferitele slujiri ale puterilor cerești, în scopul de a fi mai bine instruiți*” (*Peri Arhon*, I. 6. III). După cum se poate observa, Origen – spre deosebire de Platon, la care procesul ispășirii se produce automat, fiecare greșeală având repartizată o pedeapsă corespunzătoare – introduce un element conștient reprezentat de „îngeri” și de „puterile înalte”, care luminează și supraveghează strădaniile de îndreptare săvârșite în urma pedepselor apăsătoare, ispășitoare și purificatoare îndurate de sufletele păcătoase angajate în urcușul duhovnicesc spre cele nevăzute și veșnice. Îngerul păzitor, pe care Platon îl atribuie fiecărui suflet, nu face altceva decât să conducă sufletul prin vămile lumii de dincolo.

A treia stare a sufletelor este constituită din „*cetele celor care lucrează sub ascultarea diavolului și se pleacă răutăților lui*” (*Peri Arhon*, I. 6. III). Sufletele

din starea a treia sunt condamnate pentru vecie, stare ce pare că nu durează însă, în viziunea lui Origen, o eternitate. Origen întreabă retoric: „*Se vor putea ele întoarce din nou, cândva, în veacurile viitoare, la bunătatea dintâi pentru motivul că a rămas în ele facultatea liberului arbitru?*” (*Peri Arhon*, I. 6. III). Și, deși lasă la latitudinea cititorului decizia alegerii unui răspuns – „*Cercetează și tu, cititorule, dacă atât în veacurile care se văd și se scurg, cât și în cele care nu se văd și care sunt fără de sfârșit, ar mai fi cumva cu puțință ca această părticică a creaturilor lui Dumnezeu să fie cu totul despărțită de unitatea și armonia sfârșitului!*” (*Peri Arhon*, I. 6. III) –, Origen formulează o alternativă surprinzătoare, utilizând metafora lutului pe care olarul îl modelează cum vrea atâta vreme cât stă pe roată, dar, după ce îl arde în foc, restabilirea lutului la forma dintâi nu mai este cu puțință: „*Cât timp suntem în viața aceasta, noi suntem modelați ca într-o olărie, pentru că vasul nostru este de lut nears. Suntem modelați, fie după modelul păcatului, fie după al virtuții. Totuși, suntem modelați în așa fel încât și răutatea noastră să poată fi spartă ca să se facă o făptură nouă, mai bună, și înaintarea noastră în virtute să poată fi schimbată, după modelare, într-un vas de lut nears. Dar, după ce trecem de veacul acesta, ajungând la sfârșitul vieții noastre, suntem arși, fie de focul săgeților asprinite ale vicleanului, fie de focul cel dumnezeiesc, căci Dumnezeul nostru este și el foc mistuitor. Astfel, devenim ceea ce trebuie să devenim, arși fie de un foc, fie de celălalt. Dacă acum, după ce am fost fie vase frumoase, fie vase de calitate inferioară, suntem spărți și nimiciți, nu putem fi refăcuți din nou, nici starea noastră nu mai poate fi îmbunătățită. De aceea, cât timp suntem în viața aceasta să fim ca și cum am fi în mâna olarului: chiar dacă vasul nostru cade din mâna lui, olarul îi găsește leacul și îl făurește din nou*”⁶⁰.

Din răspunsul la metafora olarului, s-ar părea că, pentru Origen, viața terestră este crucială și definitivă, pentru mântuirea omului, fie ca damnare eternă, fie ca posibilitate de dobândire a asemănării cu Dumnezeu și de acces la starea de fericire și la bunătatea dintâi. Dacă s-ar lua în considerare numai aceste formulări doctrinare cu privire la cea de-a treia stare a sufletelor – ignorând aserțiunea stranie referitoare la veacurile viitoare pe care sufletele din a doua stare le au la dispoziție pentru a-și ispăși păcatele și a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu – atunci nu ar exista nici un motiv de a-l exila pe Origen din cadrele celei mai autentice ortodoxii creștine. Însă Origen are, răspândite „cu sfială” câteva formulări – ipotetice poate – care sugerează doctrina despre apocatastază (ἀποκατάστασις). În primul rând, Origen consideră că sfârșitul lumii – marcat de cea de-a doua venire a lui Hristos – va restaura începutul imaculat al creației divine: „*starea primordială – afirmă Origen – este asemănătoare cu sfârșitul ce va să vină*” (*Peri Arhon*, I. 6. II). Afirmția lui Origen cu privire la identitatea dintre începutul și sfârșitul lumii a fost

⁶⁰ Origen, *Omiliile la cartea proorocului Ieremia*, XVIII, I, în: Origen, *Scrisori alese*. Partea întâia, trad. pr. prof. T. Bodogae, Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 6, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 437.

interpretată – la Sinodul al V-lea (553) de la Constantinopol – ca o susținere a doctrinei apocatastazei (ἀποκατάστασις), în sensul că, la sfârșitul veacurilor, după cea de-a doua venire a lui Hristos, în Ierusalimul ceresc – după exprimarea proorocului Iezechiel – Împărăția Tatălui – în exprimarea *Evangheliei* – se vor regăsi restaurate toate ființele de la începutul creației, inclusiv ceata îngerilor căzuți, în frunte cu Satan redevenit Lucifer, împreună cu sufletele muritorilor căzuți în robia păcatului.

Origen a oferit și un al doilea argument acuzatorilor săi, atunci când s-a exprimat – deși a subliniat că este părerea sa personală – că datorită liberului arbitru pe care îl posedă de la creație, orice suflet viu, și datorită legii divine a retribuției faptelor în conformitate cu care toate ființele sunt tratate „după vrednicia faptelor” (*Peri Arhon*, I. 6. III), orice ființă cugetătoare poate urca din cel mai adânc străfund al iadului până în paradis, sau „luneca” și coborî din starea dintâi a fericirii până în cel mai întunecat abis al infernului: „De aici înțelegem, după părerea mea, că orice ființă cugetătoare poate trece dintr-o categorie în alta și să ajungă de la toate prin fiecare și de la fiecare prin toate, întrucât din cauza liberului arbitru fiecare ființă poate fi supusă în mod variat progresului sau regresului după libertatea cu care se mișcă și se străduiește” (*Peri Arhon*, I. 6. III).

Argumentul liberului arbitru este completat de Origen cu o convingere, de asemenea personală deși întemeiată pe *Scriptură*, în conformitate cu care răul nu poate fi etern – nici ca existență în sine, nici ca existență condamnată: „Dar întrucât ni s-a făgăduit că Dumnezeu va fi totul în toate și în toți, e logic... să credem că nicio răutate nu va dura până la acel sfârșit de teamă ca, întrucât s-a spus că atunci «Dumnezeu va fi totul în toate», să nu se spună că undeva, într-un vas, s-ar mai afla atunci încă vreun pic de răutate” (*Peri Arhon*, III. 6. II).

3. DINCOLO DE RĂU

În al treilea rând, Origen are o formulare, deși „foarte categorică” totuși cu totul inacceptabilă din punct de vedere ortodox, din care se înțelege că Dumnezeu este autorul atât al binelui, cât și al răului, susținere care, de-a lungul timpului, nu a fost profesată decât de gnostici și de protestanți – în cadrele doctrinei „de servo arbitrio”, despre așa-numitul „liber arbitru subordonat”. În acest sens, Origen afirmă că: „Toate sufletele și toate firile cugetătoare, fie cele bune, fie cele rele, au fost create sau plăsmuite (de Dumnezeu)” (*Peri Arhon*, I. 7. I). În continuare, modul în care Origen concepe creația sufletelor și a firilor cugetătoare este aproape similară creației platoniciene. Astfel, Origen lasă să se înțeleagă că, inițial, întreaga creație a fost spirituală – sau în spiritul Creatorului – după cum la Platon, Demiurgul, înainte de a porni creația, a avut un model. Astfel, Origen scrie: „În adâncul ființei lor, toate sunt create fără de trupuri, dar pentru că n-au trup nu înseamnă că n-ar fi fost create” (*Peri Arhon*, I. 7. I). La Platon, creația după un model preexistent nu

are nici o consecință asupra creaturii. La Origen, în schimb, în contextul istoriei sacre a *Genezei* vechitamentare și a *Evangheliei*, apar consecințe care nu au fost niciodată formulate de către Părinții Bisericii, sau, dacă au fost gândite, niciodată nu au fost acceptate, ca de exemplu, preexistența lui Adam, a lui Iisus Hristos și chiar a vânzătorului Iuda Iscarioteanul, în modelul divin al creației.

Exegeza origenistă a considerat că „această teorie a preexistenței, inclusiv aceea a umanității lui Hristos, este pentru Origen, urmând linia constantă a teologiei sale când ea nu se sprijină în mod direct pe Scriptură, o ipoteză, dar o ipoteză favorită pe care el o presupune în mod constant, chiar și atunci când ea nu este explicit menționată”⁶¹. Mai mult, ipoteza preexistenței sufletelor l-a determinat pe Origen să afirme că păcatul originar a avut loc în starea de preexistență – în particular, pentru a se apăra contra atacurilor marcioniștilor – care negau liberul arbitru – arătând, că în diversitatea situațiilor în care se găsesc după cădere în creația sensibilă, ființele raționale iau decizii și săvârșesc fapte în consecință cu propriul lor liber arbitru⁶². Păcatul originar, săvârșit în starea de preexistență a sufletelor, l-a determinat pe Origen să susțină că, la naștere, copilul este maculat de păcatul actului procreator în care se originează și, de aceea, botezul copiilor este necesar și justificat.

Exegeza origenistă este de acord cu faptul că în teoria despre liberul arbitru se află sursa imediată a erorilor lui Origen referitoare la viața viitoare⁶³. Origen afirmă cu insistență – spre deosebire de gnostici, pentru care căderea are loc din treaptă în treaptă, din ce în ce mai jos până la ultimul termen care este materia, ca efect al fatalității – că liberul arbitru este cauza căderii sufletelor preexistente, care, sațiate de contemplația divinului, din proprie voință și fără nici o constrângere, au alunecat spre materie, astfel că iubirea de Dumnezeu s-a transformat în patimă carnală. În sistemele gnostice nu există libertate, iar căderea este necesară, deoarece, fără ea, universul actual (κόσμος) nu ar fi existat. După Origen, căderea nu poate avea loc la infinit, ci trebuie ca la un moment dat ea să se oprească, anume atunci când a atins străfundul abisului, după care sufletele încep să urce, din treaptă în treaptă pentru a reveni la starea primitivului lor început. Demonii – cel puțin teoretic – redevin oameni; oamenii se ridică la starea de ψυχαι (suflete), iar sufletele se transformă, din nou, în inteligențe pure – νόησις – entități dotate cu rațiune. În final, materia va dispărea, iar starea primordială va fi restabilită, astfel că Dumnezeu va fi din nou totul în toate. O condiție esențială a renașterii paradisiace a sufletelor este acțiunea asupra lor prin persuasiune și educație. Misiunea lui Hristos, după întrupare, nu a constat în altceva decât în a fi, în mod esențial, o pedagogie divină. În viziunea lui Origen, Iisus Hristos nu este altceva decât un educator, iar mântuirea, un act de educație divină: „Cred așadar că atunci

⁶¹ Henri Crouzel, *Origène*, Paris, Éditions Lethielleux, Namur, Culture et Vérité, Le Sycomore, 1984, p. 269.

⁶² *Ibidem*, p. 273.

⁶³ L'Abbé Freppel, *Origène*, 2 vol., Paris, Ambroise Bray, Librairie-Éditeur, 1868, vol. II, p. 69.

când se despart de această viață toți îngerii rămân într-un loc de pe pământ, pe care Scriptura îl numește «rai», unde petrec ca într-un auditoriu sau școală a sufletelor, în care sunt instruiți în tot ce au văzut pe pământ și în care li se împărtășesc și unele îndrumări în legătură cu viața de dincolo, care va urma, după cum s-au primit și în viața de aici indicații pentru cele viitoare, e drept numai «ca prin oglindă, în ghicitură», lucruri care se fac cunoscute sfinților în chip mai deplin și mai limpede acum, la locul și la timpul potrivit» (*Peri Arhon*, II. 11. VI). Din acest punct de vedere, încă o dată Origen se dovedește un spirit format la școala lui Platon⁶⁴, care, în dialogul *Republica*, propunea ca singură metodă de edificare a cetății perfecte educarea celor trei clase constitutive: conducătorii filosofi, războinicii apărători și meșteșugarii lucrători.

Scripturile – constată Origen – învață că oamenii pe pământ sunt în luptă cu diavolul și cu puterile diabolice ostile salvării ființei umane păcătoase. De aceea, pentru a fi cât mai convingător, Origen face un inventar amănunțit al textelor din *Vechiul* și *Noul Testament*, referitoare la diavol și puterile lui, în capitolul trei, secțiunea a doua din *Peri Arhon*, subliniind eroarea celor simpli care aruncă toată responsabilitatea păcatelor lor asupra diavolului, deși liberul arbitru, asistat atât de îngerii cei buni cât și de cei răi, îi incriminează. Origen accentuează că, în toate luptele interioare, Dumnezeu îl ajută pe om, astfel că nu permite ca atacul forțelor malefice să fie disproportionat în raport cu puterea umană de a suporta și rezista.

În cartea a patra, secțiunea a patra din *Peri Arhon*, Origen recapitulează achizițiile doctrinare reușite în tratat. Lumea și păcatul trebuie să aibă un sfârșit, așa cum au avut un început, fapt ferm stabilit de *Scriptură*, conchide Origen. Și tot atât de sigur este – conform *Scripturii* – că după distrugerea lumii actuale, va urma o alta identică lumii din primitivul început al preexistenței ideale perfecte a sufletelor. Creația lumii este exprimată în *Septuaginta* prin termenul grec καταβολή, care desemnează acțiunea de a descinde, a coborî, ceea ce denotă cu claritate faptul că creația lumii coincide cu căderea sufletelor preexistente. Răul are ca origine slăbirea – în sens de sațiere, răcire, glisare – sufletelor, pe care Dumnezeu, lăsându-le să alunece din ce în ce mai jos până pe pământ, nu le-a lăsat, totuși, fără călăuză, până într-acolo încât le-a trimis pe propriul Său Fiu spre a le readuce la El, nu din necesitate, ci dintr-o pornire voluntară. Reîntoarcerea la Dumnezeu înseamnă sfârșitul păcatului și al suferințelor sufletelor.

Ideea de sfârșit este exprimată prin termenul τέλος, în sensul filosofiei profane de *scop*, unde desemnează ca și în *Scriptură*, conformitatea sau asemănarea cu Dumnezeu (ὁμοίωσις τῷ Θεῷ – celebra formulă a lui Platon din dialogul *Theaitet*). Textul *Evangheliei după Ioan* (17: 21) dovedește cu claritate că sfârșitul tuturor lucrurilor va fi în incorporeal, în spiritual, în duh, pentru a respecta asemănarea cu Dumnezeu, astfel că sufletele vor fi readuse la starea de puritate primordială, care nu cunoaște nimic altceva decât pe Dumnezeu, și astfel Dumnezeu va fi totul în toate.

⁶⁴ Eugène de Faye, *Esquisse de la pensée d'Origène*, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1925, p. 115.

Urmând cuvintele Sfântului Pavel cu privire la corpul spiritual, Origen formulează concluzia că, la sfârșitul sfârșitului, moartea va fi ultimul dușman care va fi distrus, în sensul subtil că acest ultim adversar al omului nu va fi aneantizat, ci distrus ca dușman și ca moarte. La sfârșitul lucrurilor și al veacurilor, nu va rămâne decât „pământul cel nou” al lui Isaia, cu învățătura pe care o conține, altfel spus Cuvântul și domnia lui Hristos. În „pământul cel nou” al Împărăției Domnului, omul răscumpărat de Hristos va fi încununat de efectele binecuvântate ale îndumnezeirii (θεωσις) sale, dacă cei răscumpărați se vor uni indisolubil unii cu alții prin legătura dragostei, așa cum Persoanele Sfintei Treimi sunt unite în Ființa divină⁶⁵.

Dumnezeu Cel în Treime închinat este izvorul și fundamentul îndumnezeirii. Sfântul Atanasie a avut un rol deosebit de important în cristalizarea și fundamentarea doctrinei despre starea de a-fi-în-lume a omului după modelul dogmei Sfintei Treimi, dogmă fundamentală a Bisericii, în care își au temelia cea mai puternică hristologia, antropologia, soteriologia, eclesiologia, pneumatologie și spiritualitatea autentic ortodoxe⁶⁶. Din opera sa vastă rezultă că învățătura despre Sfânta Treime este un specific al credinței ortodoxe și trebuie corect înțeleasă și trăită de către omul răscumpărat. Treimea nu e făcută, ci este veșnică, în Treime este o singură dumnezeire și Sfânta Treime are o singură slavă: „*Treimea este creatoare și făcătoare (...). Căci dacă acum dumnezeirea în Treime e desăvârșită și aceasta întemeiază adevărata și singura credință în Dumnezeu, iar în Acesta stau binele și adevărul, acest bine și adevăr trebuie să fie așa pururea, ca să se producă binele și adevărul și să alcătuiască prin adaosuri plenitudinea dumnezeirii*”⁶⁷.

Omul este chip și asemănare a lui Dumnezeu Cel în Treime, creat spre îndumnezeirea în har – în gândirea Sfântului Atanasie – iar omul ca ființă spirituală în trup este coroana întregii creații, tocmai prin faptul că este creat după chipul și asemănarea Fiului lui Dumnezeu, care, la rândul Său, este „după Chipul” Tatălui ceresc, „*Făcătorul și Împăratul tuturor, Care este mai presus de toată ființa și gândirea omenească...*”. În starea primordială, protopărinții Îl contemplau neconținut pe Dumnezeu cel în Treime, „*îndulcindu-se de vederea Acestuia și înnoindu-se prin dorul de El*”⁶⁸. Deoarece curățenia sufletului este în stare să odihnească în sine pe Dumnezeu, precum zice Domnul: „*Fericiți cei curați cu inima, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu*” (Matei, 5: 8).

Urmarea catastrofală a căderii în păcatul strămoșesc a protopărinților Adam și Eva a fost salvată prin Logosul întrupat coborât printre oameni pentru a mântui omenirea.

⁶⁵ Pr. prof. dr. I. G. Coman, *Aspecte soteriologice ale doctrinei Sfântului Atanasie cel Mare*, în „Studii Teologice”, anul XXV, nr. 7–8, 1973, p. 466.

⁶⁶ Pr. dr. Gheorghe Sima, *Îndumnezeirea omului după învățătura Sfântului Atanasie cel Mare*, în: „Studii Teologice”, seria a II-a, anul XLII, nr. 4, 1990, p. 16.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 17.

Sfântul Atanasie prezintă ideea că fără a urma viața Logosului întrupat, nu se poate desăvâși starea ființei umane, și, în consecință, omul nu poate ajunge la ținta ultimă a vieții sale, îndumnezeirea. Pentru a dezvolta această idee în toată profunzimea ei, Sfântul Atanasie citează rugăciunea de la *Ioan*, 17: 11 și 17, 20: 37. De repetate ori Sfântul Părinte vorbește despre faptul că atât în ceea ce privește viața de aici, dar și în cea de dincolo a credinciosului creștin, puterea lui susținătoare este Logosul și de aceea creștinul poate să rămână în comuniune cu Hristos, fiindcă Hristos rămâne, pentru starea desăvârșită a creștinului, eternul izvor al vieții. Din iubirea, bunătatea și adevărul revelat de Logosul întrupat se hrănesc nu numai cei desăvârșiți, ci toți cei care sunt însetați după mântuire⁶⁹. Este exprimat astfel de către Sfântul Atanasie adevărul fundamental că Logosul întrupat îndumnezeiește pe oameni, întrucât se extinde în chip tainic în ei absorbindu-i în Sine și întrucât îi asimilează în omenitatea Sa înviată⁷⁰.

Tot ceea ce Dumnezeu Tatăl face și dă, dănuiește prin Fiul; dar, întrucât este Fiul Omului, se zice despre El că a primit în chip omenesc cele ce însuși dă, deoarece trupul este al Său și este capabil în natura Sa să primească harul, fiind înălțat prin faptul îndumnezeirii. Pentru că s-a făcut om, trupul omenesc s-a sfințit: „În timp ce El primea Duhul, ne-a făcut și pe noi vrednici de a-l primi”. Faptul că Logosul întrupat este propriul și adevăratul cuvânt al Tatălui, garantează înfierea și îndumnezeirea omului. Unirea ființei umane cu Dumnezeu se realizează prin Hristos pentru că Hristos a strâns la un loc natura umană și a unit-o cu Dumnezeu. Aceasta este o idee esențială ce străbate ca un fir roșu întreaga hristologie a Sfântului Atanasie. „Omul este într-devăr o ființă pământească și cerească, însă nu prin deoființime cu Dumnezeu ci prin har”⁷¹.

Toți oamenii sunt îndumnezeiți prin cuvântul lui Dumnezeu fiind părtași în trupul Său la moștenirea vieții veșnice. Îndumnezeirea omului, după Sfântul Atanasie, este inseparabil legată de cunoașterea și descoperirea Cuvântului.

4. COMPLEMENTARITATEA ELENISM – CREȘTINISM

Doctrina evanghelică este mult mai cuprinzătoare cu privire la natura umană în acțiune, deoarece sesizează nu numai legătura dintre bine-frumos-adevăr și roadele lor bune în faptele umane, ci și conexiunea necesară dintre rău-întuneric-minciună și consecințele lor asupra soartei individului uman pe calea mântuirii, în contextul unei libertăți absolute de alegere formulate ca disjuncție exclusivă:

⁶⁹ Pr. prof. I. G. Coman, *Persoana Logosului Iisus Hristos în lumina primelor patru secole patristice*, în: „Studii Teologice”, anul XXVI, nr. 9–10, 1974, p. 669.

⁷⁰ Pr. prof. D. Stăniloae, *Învățătura Sfântului Atanasie despre mântuire*, în: „Studii Teologice”, anul XXV, nr. 5–6, 1973, p. 328.

⁷¹ Pr. dr. Gheorghe Sima, *op. cit.*, p. 20.

„Nimeni nu poate sluji la doi stăpâni. Căci, sau va urî pe unul și va iubi pe celălalt, sau de unul se va lipi și pe celălalt îl va disprețui; nu puteți sluji și lui Dumnezeu și lui Mamona” (Matei, 6: 24). Parabola pomului care se cunoaște după roade, iar omul după fapte, ilustrează în mod desăvârșit alegoria platonice a lui Hercule la răscruce de drumuri, pus să aleagă între calea virtuții și calea desfrânării: „orice pom bun face roade bune, dar pomul rău face roade rele. Pomul bun nu poate face roade rele, nici pomul rău nu poate face roade bune. Așa că după roadele lor îi veți cunoaște” (Matei, 7: 17–20). Modelul hristic de cunoaștere și slujire a binelui (Dumnezeu) a fost ulterior preluat, comentat și dezvoltat de numeroși filosofi, dintre care Immanuel Kant a dat cea mai celebră întemeiere în *Prefața* la ediția a II-a a monumentalei sale *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Subtilitatea cuvântului evanghelic constă și în faptul că distinge între „frumos” cu sensul de „bun”, și „stricat” cu sensul de „rău” când se referă la pom și rodul lui – respectiv: „τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν” și „τὸ δένδρον σαπρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρόν”; de asemenea, textul revelat utilizează în mod precis, fără echivoc atunci când se referă la ființa umană și la faptele sale, opoziția conceptuală „bun” („ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος”, „τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ”, „ἀγαθά”), respectiv „pervers” („ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος”, „τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ”, „πονηρά”): „Ori rodiți – „ποιήσατε”, ed. Nestle-Aland – *ca*[tr.n.] *pomul frumos* (καλόν – ed. Nestle-Aland) *și rodul lui frumos, ori faceți [ca] pomul rău și rodul lui stricat: căci pomul se cunoaște după rodul lui. Iar din prisosul inimii grăiește gura. Omul bun* (ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος), *din visteria lui cea bună, scoate afară cele bune, pe când, omul rău scoate afară cele rele din visteria lui cea rea*” (Matei, 12: 33–35).

A fost nevoie de cuvântul revelat pentru a fi sesizată ambiguitatea frumuseții. Pentru Platon, spiritul uman se întărește prin artele frumoase (poezia, muzica, sculptura) pe calea spre binele suprem (Dumnezeu). Pentru el, adevărul este întotdeauna frumos, dar nu a sesizat că frumusețea depășește adevărul, așa cum Lucifer, purtătorul de lumină, se transformă în Prințul Întunericului. Dintre filosofi, Plotin neoplatonicul și-a dat seama că: „*Răul este prins în țesătura frumuseții asemenea unui rob ale cărui lanțuri de aur îl ascund privirii oamenilor*” (Enn. I. 8 – ed. Émile Bréhier, 1924). De fapt, istoria exemplară a primei ispitiri sugerează că bucuria frumosului trece de bine: „*Femeia a văzut că pomul era frumos ca hrană*” („εἶδεν ἡ γυνὴ καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν” – *Septuaginta*, ed. Alfred Rahlfs, 1935), *și plăcut ochilor* („καὶ ἄρεστόν τοῖς ὀφθαλμοῖς” – *Septuaginta*, ed. Alfred Rahlfs, 1935), *și că pomul era de dorit ca să deschidă mintea cuiva. A luat deci din rodul lui și a mâncat*” (Geneza, 3: 6). Frumosul sensibil inundă inteligibilul, transformându-se într-un vehicul între Bine și Rău, cu un efect pervers de convertire a sufletului uman la un cult idolatru, ce uzurpă cu deplină indiferență față de Bine și de Adevăr, locul lui Dumnezeu. Fiindcă nu numai Dumnezeu se îmbracă în frumusețe, ci și Diavolul: „*Tu erai pecetea desăvârșirii, deplinătatea înțelepciunii și cununa*

frumuseții; te aflai în Eden, în grădina lui Dumnezeu; tu erai heruvimul pus ca să ocrotești; te așezasem pe muntele cel sfânt al lui Dumnezeu. Fost-ai fără prihană în căile tale din ziua facerii tale și până s-a încuibat în tine nelegiuirea. Din pricina frumuseții tale s-a îngâmfat inima ta, și ți-ai lepădat înțelepciunea ta în schimbul frumuseții tale” (Iezechiel, 28: 12–17). Cuvântul biblic precizează, fără nicio umbră de îndoială, raportul dintre bine și rău, Dumnezeu și Diavol pe domeniul de definiție al frumosului: „Tu ziceai în inima ta: voi fi ca Cel prea Înalt. Cum ai căzut din cer, Luceafăr strălucitor, fiu al zorilor! Cum ai fost doborât la pământ, tu, biruitorul neamurilor! Strălucirea ta s-a pogorât și ea în locuința morților, cu sunetul alăutelor tale; așternut de viermi vei avea, și viermii te vor acoperi” (Isaia, 14: 11–14).

Platon, însă, reabilitează virtuțile multiple și trecătoare, „*fantome ale fericirii*”⁷². Iubirea care îl determină pe filosof să abandoneze totul în favoarea binelui și a frumosului, îl constrânge să imite perfecțiunea lor în lumea sensibilă. Cunoscând forma (ideea) binelui, filosoful știe „*să utilizeze așa cum trebuie*” bunurile aparente și să le confere astfel o valoare derivată, nicidecum eternă⁷³.

Adevărul, binele și frumosul sunt trei aspecte ale aceleiași realități supreme din care derivă toate formele. Dar în timp ce copiile obscure mai degrabă ascund formele (ideile) decât să le întrupeze, ideea de frumos se oglindește în chipuri atât de luminoase, încât orice om de bună-credință recunoaște dincolo de ele modelul spre care se îndreaptă în mod spontan. Expresia teologică desăvârșită a doctrinei platonice referitoare la raportul dintre bine (Dumnezeu) și aparențele frumoase se regăsește în parabola evanghelică a luminii: „*Voi sunteți lumina lumii. Și oamenii nu aprind lumina ca să o pună sub obroc, ci o pun în sfeșnic, și luminează tuturor celor din casă. Tot așa să lumineze și lumina voastră înaintea oamenilor, ca ei să vadă faptele voastre bune, și să slăvească pe Tatăl vostru, care este în ceruri*” (Matei, 5: 14–16).

În experiența iubirii – expozeul lui Platon detaliază – binele este perceput de către suflet, căruia i se revelează în mod necesar și dovedește că binele, pe care orice suflet îl urmărește, depășește binele comun. Însă fără elanul Erosului, doctrina formelor ar rămâne o simplă teorie. Fără realitatea și revelația formelor, Erosul, alterat, rămâne depozitat de orice obiect și intenție⁷⁴.

După filosofie, teologia, ajungând la forme și prin forme la bine, atinge obiectul care este în întregime adevărat, bun și frumos. Strădanie a unui om și nu a unui suflet neîntrupat, teologia este – la Platon – totodată cunoaștere și acțiune, fără să depindă de vreo dispoziție privilegiată spre analiză și disociere în idee, a existenței

⁷² Platon, *Republica*, V, 475 b–c; VI, 490 a–b; *Banchetul*, 209 a; *Euthydem*, 290 c.

⁷³ Platon, *Phaidros*, 250 b.

⁷⁴ Platon, *Republica*, VI, 505 e.

de normă. Teologia este în mod esențial supunere eliberatoare față de o realitate și o voință de sus. Așa cum iubirea autentică nu-și creează obiectul, nici aspirațiile umane nu întemeiază formele. „*Dumnezeu este măsura tuturor lucrurilor*”⁷⁵ – argumentează Platon – iar binele produce adevărul și facultatea de cunoaștere⁷⁶. Formele (ideile) nu datorează nimic entuziasmului sau sentimentului religios, și nici nu sunt „idealul” făurit de om. Realitățile divine se lasă contemplate, deoarece ele există chiar dacă n-ar exista niciun suflet să le perceapă.

⁷⁵ Platon, *Legile*, IV, 716 c.

⁷⁶ Platon, *Republica*, VI, *sqq.*; VII, 533b–c; *Gorgias*, 481c; *Phaidros*, 99 e *sqq.*

RAȚIONALISMUL TEOLOGIC. HOBBS ȘI SPINOZA

GABRIELA TĂNĂSESCU

Exegeza ultimelor decenii a reconsiderat în măsură însemnată ponderea diferitelor influențe ideatice și metodologice exercitate asupra filosofiei lui Spinoza. „Raționalismul inveterat” al lui Spinoza a rămas doar parțial atribuit descendenței carteziene, o sursă importantă de inspirație a lui fiind identificată în tentativele occidentale deiste și panteiste de renovare teologică, precum cele datorate lui Jean Bodin, Giordano Bruno, Pierre Gassendi, în cele de factură *marrano* reprezentate de Uriel da Costa și Isaac de La Peyrère și, deopotrivă, în „direcțiile intelectualiste” ale misticismului și raționalismului evreiesc. Dintre perspectivele reformatoare și radical critice asupra religiei și autorității textelor biblice din spațiul occidental care l-au influențat pe Spinoza este tot mai stăruitor reliefată cea a „empiristului” Hobbes, autorul unei concepții pozitiviste asupra religiei și a principiilor raționaliste – «contractualiste» – de întemeiere a societății politice. Cele ce urmează reprezintă încercarea de argumentare a unor pregnante afinități între raționalismul teologic al lui Spinoza și „teologia negativă” a lui Hobbes, filosofia lui laică de inspirație epicureică și raționarea metodică considerată consonantă „adevăratei filosofii”¹.

HOBBS ȘI SPINOZA – INFLUENȚĂ ȘI AFINITATE

Într-un plan cuprinzător de analiză, influența novatoare, chiar „subversivă”, a gândirii lui Hobbes, situabilă în descendența „marilor atomiști”, poate fi examinată în domeniile majore ale reflecției filosofico-politice spinoziene: (I) raționalismul teologic și tema separației radicale între filosofie și teologie, (II) categoriile metafizice, teoria cunoașterii și definirea libertății umane, (III) „problema politică” și tema puterii legitime și a relației dintre religie, puterea de stat și libertatea individuală. În cele ce urmează mă voi referi la primul domeniu, problema cunoașterii și cea a construcției societății politice și autorității suverane, proeminente în gândirea lui Hobbes, necesitând o tratare aparte.

Teza care rezumă de o manieră categorică influența lui Hobbes asupra gândirii spinoziene este că lui Hobbes și perspectivei republicane olandeze de inspirație hobbesiană – prezentă îndeosebi în scrierile lui Lambert van Velthuysen și fraților Pieter De la Court și Johan De la Court – le datorează Spinoza

¹ M-am referit la semnificația lui Hobbes pentru parcursul raționalismului secolului al XVII-lea și pentru contextul intelectual favorabil gândirii lui Spinoza în cartea mea *Spinoza – rațiune și libertate. Libertatem philosophandi*, București, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, 2010, p. 60–68.

principalele linii de analiză desfășurate în *Tratatul teologico-politic*², în prelungirea și prin rafinarea unui model raționalist de interpretare a Bibliei, a unei atitudini pozitiviste față de religie și a unui limbaj logic adecvat susținerii „așertiunilor universal adevărate”. Asumpția mea urmează o teza mai puțin radicală, anume că lucrările *De cive*³ și *Leviathan*⁴ au constituit pentru Spinoza o substanțială încurajare într-un demers prin care, de fapt, a reușit să-l depășească „în îndrăzneală” pe autorul lor, etichetat drept „ateu”⁵. Două sunt temeiurile atenuării tezei, susținute

² Vezi Noel Malcolm, „Hobbes and Spinoza” (1991), în vol. *Aspects of Hobbes*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2002, p. 47.

³ În lista bibliotecii lui Spinoza figurează doar *Elementa Philosophica seu politica de cive, id est de vita civili et politica prudenter instituenda* (Paris, 1642) [9, in duodecimo, în A. J. Servaas van Rooijen, *Inventaire des Livres Formant la Bibliothèque de Benedict Spinoza*, Paris, La Haye, 1888, <http://www.archiveorg/details/inventaire>], *Elementorum philosophiae sectio tertia de Cive* în diviziunile tripartite ale *Elementa philosophiae*. Lucrarea *De cive* (1642, în latină; 1951, în engleză, sub titlul *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*), care conține multe argumente preluate și dezvoltate în *Leviathan*, prezintă practic în cele trei capitole – „Of Liberty”, „Of Dominion”, „Of Religion” – nu doar temele fundamentale ale contractualismului și ale absolutismului monarhic: „starea omului fără societatea civilă”, „dreptul naturii privind contractele”, „cauzele și începuturile guvernării civile”, „dreptul celui care are puterea supremă în stat”, „dreptul stăpânului asupra supușilor”, „dreptul părinților asupra copiilor și guvernarea ereditară” – care apar și în *The Second Treatise of Government* (1689) a lui John Locke –, ci și comparația între cele trei tipuri de guvernământ: democrație, aristocrație, monarhie – care l-a preocupat și pe Spinoza în *Tractatus politicus* –, dar și considerații asupra religiei și teologiei și asupra relației între puterea temporală și puterea spirituală: „despre împărăția lui Dumnezeu, prin natura lucrurilor”, „despre împărăția lui Dumnezeu sub vechea convenție [jurământ]”, „despre împărăția lui Dumnezeu prin noua convenție”, „despre acele lucruri necesare pentru intrarea noastră în Împărăția Cerurilor”.

⁴ Comparativ cu *De cive*, *Leviathan* cuprinde patru părți – „Of Man”, „Of Commonwealth”, „Of a Christian Commonwealth”, „Of the Kingdom of Darkness” –, primele două consacrate definirii structurilor legale și constituționale menite să susțină puterea suverană într-un corp politic sigur și pașnic, celelalte două „politicii creștine”, „numărului, vechimii, scopului, autorității și interpretării Cărilor Sfintei Scripturi”, „semnificației spiritului, îngerului și inspirației în Cățile Sfintei Scripturi”, „semnificației Sfințelor Sacramente” etc. Deși nu figurează în lista bibliotecii lui, *Leviathan* a fost probabil consultată de Spinoza, care fie a „avut încă timp” – înainte de publicarea *Tratatului teologico-politic* – să beneficieze de traducerea sa latină (în 1668, într-un volum care cuprindea și alte scrieri ale lui Hobbes), fie a avut acces la o traducere în olandeză realizată între anii 1665 și 1667 de unul dintre prietenii săi. Vezi în acest sens Noel Malcolm, „Hobbes and Spinoza” (1991), *op. cit.*, p. 47, care reia argumentul expus de C. V. Schoneveld în *Intertraffic of the Mind: Studies in Seventeenth-Century Anglo-Dutch Translation with a Checklist of Books Translated from English into Dutch, 1600–1700*, Leiden, 1983, p. 8, 40. Argumentul apare și la Edwin Curley, “‘I Durst Not Write So Boldly’ or How to Read Hobbes Theologico-Political Treatise”, <http://umich.edu/emcurley/spinoza>.

⁵ În această privință trebuie specificat că mulți dintre comentatorii importanți ai lui Hobbes au reiterat dificultatea determinării gradului său de heterodoxie, de teism sau de ateism. Până în secolul al XIX-lea a fost considerat ateu de mulți filosofi și teologi, în prezent este apreciat de anumiți istorici ca precursor al filosofiei neokantiene a religiei [vezi Leo Strauss, „Persecution and the Art of Writing”, în vol. *Persecution and the Art of Writing*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1988, p. 27–28]. Hobbes însă a căutat să atenueze, dacă nu să infirme, suspiciunile de erezie. În acest sens, în ediția latină a *Leviathan*-ului din 1668 a publicat un *Appendix* menit să infirme învinuirea de erezie („ateism, blasfemie și profanare”) pentru care *The High Court of Commission* instituită de *House of Commons* era imputernicită „să primească informații”. *Appendix*-ul specifica că, în principiu, erezia ar fi putut apărea din faptul negării Crezului niceean, dar că *Leviathan* nu a produs

încă de Leibniz, că Hobbes, în „monstruoasa carte” *Leviathan*, „a fundamentat” „calea” pe care a urmat-o Spinoza – „sădind semințele unei deosebit de inteligente critici pe care acest om îndrăzneț (*homo audax*) a făcut-o Sfintei Scripturi”⁶. Pe de o parte, există mărturia că elaborarea *Tratatului teologico-politic* (TTP) începuse în 1665⁷, cu cel puțin doi ani înaintea publicării *Leviathan*-ului într-o limbă în care Spinoza putea să parcurgă lucrarea lui Hobbes. Pe de altă parte, există mărturia că „multe lucruri”, „multe teme” care au apărut în TTP fuseseră cuprinse în *Apologia* pe care Spinoza o scrisese „înainte de ieșirea din Sinagogă”⁸, în 1656. De altfel, cred că teza cristalizării unei poziții raționaliste spinoziene în privința interpretării Bibliei și a raportării la teologie înainte de „întâlnirea” cu *Leviathan* este sustenabilă,

o astfel de negare. Totuși, perceperea sa ca ateist a avut repercusiuni atât în privința interdicției de publicare a lucrărilor de factură morală și antropologică, cât și a relațiilor sale cu membri ai *London Royal Society*. Dorința arzătoare a lui Hobbes de a deveni membru al distinsei societăți nu s-a materializat niciodată, cel mai probabil din cauza reputației ideilor sale politice și religioase. Aidoma lui Hobbes, Spinoza a încercat să se pună la adăpost de orice învinuire precizând în ultimul alineat al *Tratatului teologico-politic* [și într-o formă aproape identică în ultimul aliniat al Prefetei]: „Mai rămâne să atrag cât se poate de clar luarea aminte că n-am scris în el nimic din ceea ce n-aș supune din toată inima examenului și judecății puterilor supreme ale patriei mele...”. În ciuda acestei precizări, a considerat, cu îndreptățire, primejdioasă semnarea lucrării la prima ei apariție în 1670, mai apoi a asumat-o cu inițialele B.D.S., care vor apărea și la *Opera Posthuma*. Filosofia și analiză biblică heterodoxă a TTP i-au atras însă lui Spinoza cele mai aprige învinuiri de ateism, înscrierea tuturor lucrărilor lui în *Index Librorum Prohibitorum*, ca și interzicerea TTP de autoritățile seculare ale Provinciilor olandeze, alături de *Leviathan*-ul lui Hobbes și de *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres* a lui Lodewijk Meyer. De asemenea, lucrarea lui Leibniz, *Théodicée*, nu avea indicat numele autorului la publicarea ei în 1710 în franceză.

⁶ „29. Leibniz an Jakob Thomasius, 23. September (3. Okt.) 1670”, Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe. Reihe 2. Philosophischer Briefwechsel. 1663 – 1685*, Erster Band, ed. Akademie der Wissenschaften, Berlin, Akademie Verlag, 1923, p. 66. A se vedea și Edwin Curley, „*Homo Audax*: Leibniz, Oldenburg and the TTP”, *Studia leibnitiana Supplementa: Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*, ed. by Ingrid Marchewitz & Albert Heinekamp, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990, p. 278–279.

⁷ Așa cum rezultă din Scrisoarea XIII A, Oldenburg to Spinoza, September 1665, conform numerotației din *SPINOZA'S CORRESPONDENCE* (abridged) în vol. Benedict de Spinoza, *On the Improvement of Understanding. Ethics. Correspondence*, vol. 2, translated from the Latin, with an Introduction by R.H.M. Elwes, New York, Dover Publications, Inc., 1955 (republicarea nemodificată a ediției originare a celor două volume *Works of Spinoza*, London, George Bell and Son, 1883) (În numerotația ediției Abraham Wolf, Letter XXIX, To the very illustrious Mr. B. D. S., from Henry Oldenburg).

⁸ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Volume 4, p. 255, The ARTFL Project, <http://artfl.atilf.fr/dictionnaires/BAYLE/>. Vezi în acest sens și Edwin Curley, „*I Durst Not Write So Boldly' or How to Read Hobbes Theologico-Political Treatise*”, *loc cit.* Ca răspuns la decizia de „mare «cherem»” – „excluderea” din comunitate în sens fizic și social, pronunțată în absența învinutului de *Mahamad*-ul comunității evreilor portughezi din Amsterdam, adică de o autoritate laică și nu ecleziastică, fără ca „judecătorii” să fi semnat actul de acuzare – Spinoza a scris probabil *Apologia*. Scrierea nu s-a păstrat, dar se presupune că prin intermediul ei autorul a încercat să respingă învinuirea de „erezie” și să explice decizia de a părăsi sinagoga. Există un consens amplu împărtășit în privința posibilității ca în TTP să fi fost reluate argumentele din *Apologia* ce vizau critica religiei și critica biblică.

dată fiind recunoașterea sa în „perioada Amsterdam” (a cercului său de discuții filosofice, „coteria filosofică radicală” care mai târziu a format „«secta» spinozistă”) drept cel mai redutabil exponent al comentariului și criticismului biblic și, deopotrivă, recunoașterea sa drept „unul dintre gânditorii-cheie ai epocii” (de către membrii unei „rețele de *érudits* europeni” care l-au inclus pe Spinoza între „savanții de nivel înalt” vizitați de Oldenburg⁹ în 1661). Vizita lui Oldenburg la Rijnsburg în 1661 – înainte ca Spinoza să devină cunoscut pentru prima sa lucrare publicată, *Renati Des Cartes Principia Philosophiae* (1663) – reprezenta desigur recunoașterea „rangului său între mințile filosofice de frunte ale timpului” (adică începutul „legendei Spinoza” încă înainte de 1661¹⁰). Redactarea lucrărilor *De intellectus emendatione* (1660) și *Tractatus brevis de Deo et homine ejusque felicitate* (începând din 1661) – cea de a doua focalizată în mare parte asupra temelor care fac obiectul *Eticii* și cuprinzând formularea lipsită de ambiguitate a celebrei sale teze panteiste¹¹ –, certifică faptul că „fundatia sistemului” lui Spinoza era configurată în perioada deosebit de intensă de reflecție filosofică de după 1656, că la cinci ani după excomunicare *Etica* exista deja, într-o formă nefinisată, „în manuscris”. Ca atare, cred că în *Leviathan* Spinoza a identificat numeroasele afinități cu gândirea lui Hobbes și, deopotrivă, puncte de dezacord, că *Leviathan* a constituit pentru Spinoza o îmbucurătoare confirmare a legitimității filosofice a raționalismului său teologic și o importantă încurajare în decizia de a publica *TTP*. *Leviathan* reconfirmă și dezvoltă desigur liniile de conținut din lucrarea pe care Spinoza o avea la dispoziție, *De Cive*, inclusiv pe cele ce vizau raportul religiei cu „o schemă rațională a politicii”, și, spre deosebire de *De Cive*, cuprindea (în faimosul capitolul 33) și „o schemă rațională” de interpretare biblică, dar cred că ea a reprezentat pentru Spinoza doar un termen major de comparație. Există o evidentă similitudine între lungimea discuției despre Vechiul Testament în *Tratatul teologico-politic* și în *Leviathan* și între concluziile despre profeție, miracole și autoritatea Scripturii, dar trebuie precizat că resortul și finalitatea acestor analize a fost diferită în cazul celor

⁹ Viitorul secretar al *London Royal Society* care, cu ocazia unei călătorii în Țările de Jos în scopul unor „afaceri științifice”, a consacrat „un număr mare de ore” discuțiilor cu Spinoza. Leibniz însuși, importantul critic al lui Spinoza și corespondent al lui Oldenburg – uimit și îngrijorat imediat după publicarea *TTP* –, în corespondența purtată pentru contracararea „acestei cărți intolerabile despre libertatea de filosofare”, își exprima respectul pentru erudiția lui Spinoza și pentru buna sa cunoaștere a limbilor semite, ca și dorința ca respingerea cărții să fie întreprinsă de cineva „egal în erudiție cu Spinoza”.

¹⁰ Vezi în acest sens Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2001, p. 161–171.

¹¹ Prin vocea personajului Erasmus, Spinoza pune problema „cauzei imanente a tuturor lucrurilor”, a „efectului unei cauze interioare cu care formează un tot” și care „nu poate pieri atâta timp cât durează cauza sa”. [Benoit de Spinoza, *Court Traité. Sur Dieu, l'homme et la santé de son âme*, în vol. Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1964, p. 60 sqq.]

doi autori. Hobbes, angajat într-un demers de construire a unei forme „pur” raționale a politicii, a întreprins „legitimare nonreligioasă” a puterii supreme a suveranului inclusiv în probleme religioase și explicarea „schimbării religioase în istorie” prin examinarea „canonicității” sau „autenticității” Scripturii¹². Demersul lui Spinoza s-a originat în distanțarea față de iudaism și credință și de tradiția filosofică acceptată¹³. În cazul lui Spinoza, polemica cu conceptele și principiile iudaismului și efortul de a „conferi credinței caracter rațional”, înainte de excomunicare, apoi „ruptura iremediabilă care i-a transformat viața și, în final, prin filosofie, întreaga gândire și cultură occidentală”¹⁴, s-a soldat cu transcenderea „limitelor acceptabilității religiei doctrinare”, a valorilor consacrate ale iudaismului și cu întoarcerea spre studiul naturii umane, spre reflecția filosofică cu caracter universal, cosmopolit, raționalist și liberal. Dacă Hobbes a căutat soluția unei „probleme practice” și a ținut la „separarea” politicii de religie, Spinoza a fost preocupat de soluționarea unei „probleme intelectuale”, anume „separarea” filosofiei de teologie.

Caracterul radical liberal al susținerii spinoziene a libertății de gândire, de conștiință, de exprimare, prin „eliberarea filosofiei de teologie”, și al prevenirii excesului de putere politică constituie diferența specifică cea mai pregnantă dintre Spinoza și Hobbes, cum mărturisește autorul *TTP* însuși¹⁵. Genul proxim însă, care cuprinde cele mai importante afinități între cei doi, cel al raționalismului teologic, conține în fapt două tipuri și sfere specifice de criticism radical. Hobbes, în ciuda antitrinitarismului și „mortalismului” pe care le-a susținut, ca și a concluziei lipsei de necesitate a religiei în cadrul statului, s-a bucurat însă de o receptare critică mult atenuată față de cea care i s-a aplicat lui Spinoza și al cărei ton „acut” a fost imprimat de Leibniz. La apariția *TTP*, reacția lui Hobbes a fost să declare, după mărturia biografului său John Aubrey, că „nu ar fi avut curajul să scrie atât de îndrăzneț (obraznic)” precum Spinoza¹⁶. Neîndoindu-se, Spinoza, așa cum arăta unul dintre interpreții săi consacrați, „a încercat să forțeze” limitele disputei specifice

¹² Vezi Paul Dumouchel, *Hobbes & Secularization: Christianity and the Political Problem of Religion*, „Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture”, Volume 2, Spring 1995, p. 52 sq.

¹³ Vezi Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, vol. I.: *The Marrano of Reason*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 5.

¹⁴ Jonathan I. Israel, *op. cit.*, p. 166. „Ieșirea din sinagogă” a lui Spinoza sau „îndepărtarea de poporul lui Israel” a fost considerată ca distrugere *de facto* a „legăturii ombilicale care îl lega de poporul său”. Vezi Samuel Lewis Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Beacon Hill Boston, Beacon Press, 1959, p. 30.

¹⁵ În Scrisoarea L. (50). Spinoza to Jelles, June 2, 1674, conform numerotației din *Spinoza's Correspondence*, ed. cit.

¹⁶ *Brief Lives, chiefly of contemporaries, set down by John Aubrey, between the years 1669 and 1696*, ed. from the author's mss. by Andrew Clark, Oxford: Clarendon Press, 1898, vol. I, p. 357, apud Edwin Curley, „I Durst Not Write So Boldly' or How to Read Hobbes Theologico-Political Treatise”, *loc. cit.*

modernității asupra criticii textelor biblice și a raportării moderne la Revelație¹⁷. Ceea ce se impune a fi adăugat, deși adaosul nu face mai ușoară apropierea de aceste aspecte, este că în multe privințe Hobbes a fost egalul lui Spinoza în încercarea de a recurge la religiozitatea filosofică cu prețul imposibil al pierderii Transcendenței.

TEOLOGIA NEGATIVĂ

Perspectiva din care Hobbes a realizat interpretarea Bibliei a implicat asumptii materialiste, o „metafilosofie” sau o poziție ontologică ce a circumscris tipul de „realism al unei singure lumi” [cea a universului corporal], în manieră epicureică și, aș adăuga, în mod evident în maniera în care Giordano Bruno a preluat epicureismul¹⁸.

Materialismul teist „uimitor” al lui Hobbes rezultă din transpunerea „cuvintelor CORP-SPIRIT” în „limbajul Școlilor [ca] *substanțe corporale și necorporale*” „și, conform acestei accepțiuni..., *substanță* și *corp* semnifică același lucru; și de aceea *substanța necorporală* sunt cuvinte care, atunci când sunt puse împreună, se distrug unul pe altul, de parcă cineva ar spune *corp necorporal*”¹⁹. Caracterul radical al acestei definiții este relevat de precizarea: „Întrucât *universul* este agregatul tuturor corpurilor, nu există parte reală a sa care nu este de asemenea *corp*; nici vreun lucru, pe drept cuvânt un *corp*, care nu este de asemenea parte a (acelui agregat al tuturor corpurilor) *universului*. De asemenea, ...varietatea aparițiilor [formelor], cu sensul de creaturi vii, se numește *substanță*, ceea ce înseamnă *subiect* al diverselor accidente [modificări]”²⁰. Hobbes întărește această definiție, specificând: „Lumea (vreau să spun nu doar pământul, ...ci *universul*, adică întreaga masă a lucrurilor care sunt) este corporală, ceea ce echivalează cu a spune corp; și... în mod consecvent fiecare parte a universului este corp, și aceea care nu este corp nu este parte a universului: și întrucât universul este totul, acela care nu este parte a lui este *nimic* și, în mod corespunzător, este *niciunde*. Nu rezultă de aici

¹⁷ Leo Strauss, „The Dialog between Reason and Revelation. Progress or Return?”, în vol. *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Essays and Lectures by Leo Strauss, Selected and Introduced by Thomas L. Pangle, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1989, p. 267–268.

¹⁸ De altfel Hobbes, care arăta că „cu fiecare zi apare din ce în ce mai clar că anii și zilele sunt determinate de mișcările pământului”, considera că orice alăturare a oamenilor „la fals” duce la „suprimarea adevăratei filosofii”. Desigur, el îl viza pe Bruno când afirma: „...oamenii care au presupus în scrierile lor asemenea doctrină, pentru a lăsa deschise explicațiile pro sau contra ei, au fost pedepsiți de autoritatea ecleziastică. Dar din ce motiv? Pentru că asemenea opinii sunt contrare adevăratei religii? Nu poate fi așa, dacă ele sunt adevărate”. [Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited with an Introduction by J.C.A. Gaskin, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, cap. 46, 42, p. 456.]

¹⁹ *Ibidem*, cap. 34, 2, p. 261.

²⁰ *Ibidem*.

că spiritele sunt *nimic*: întrucât ele au dimensiuni sunt cu adevărat corpuri...”²¹. Pe baza argumentului inexistenței entităților necorporale, Hobbes ajunge să susțină că raiul și iadul sunt plasate pe pământ și, prin aceasta, să contrazică total învățăturile Bisericii.

Metoda pe care o folosește Hobbes este cea a „argumentului prin definiție”. După Gaskin, ceea ce Hobbes considera a fi o definiție „clară și acceptată” era o „elucidare a cuvântului de definit în așa fel încât receptorul ei să aibă în minte concepțiile [conotațiile] evocate de numele utilizate în definiție, care sunt similare, dar mai clare față de concepția [conotația] pe care a avut-o el inițial asupra numelui compus...”. În plus, definiția trebuia să exprime conotația identică a receptorului și a emițătorului și, mai mult, să tindă la statutul de conotație „universal acceptată”²². Astfel de definiții erau considerate de Hobbes piese ale unui limbaj logic menit să susțină în mod universal adevărul aserțiunilor pe baza cărora puteau fi formulate principii filosofice prime, universal acceptate, ca bază a adevăratei filosofii. În cadrul ei, geometria reprezenta ramura cunoașterii care aproxima cel mai bine tipul de raționare consonant adevăratei filosofii. Prin aceasta Hobbes îl valorifica pe Descartes²³ și îl anunța pe Spinoza, contribuind la fundamentarea „gândirii metodice”, singura în măsură să facă diferența dintre filosofie (știința naturală sau fizica²⁴) și religie.

²¹ *Ibidem*, cap. 46, 15, p. 447.

²² J.C.A. Gaskin, *Introduction* la Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. cit., p. XXIII.

²³ În principal teza privind rolul aplicării metodice a criteriului de stabilire a veridicității cunoașterii: claritatea, distincția și evidența verificabilă, a operațiunilor logice elementare, a geometriei și algebrei ca instrumente raționale inductive, toate ca elemente fundamentale ale noii paradigme de cercetare științifică.

²⁴ Distincte față de antropologie sau de politică (*philosophia moralis et civilis*). O separație (sugerată de formularea: „Când natura lucrurilor este incomprehensibilă”) între filosofie sau știință și religie a fost afirmată explicit în *De corpore* (1655, în latină; 1656, în traducere engleză): „[Filosofia] exclude din ea însăși teologia, adică ceea ce am numit doctrina despre natura și atributele Dumnezeuului etern, necreat, incomprehensibil, și în care nicio compunere și nicio divizare nu poate fi stabilită și nicio producere nu poate fi înțeleasă” [În *De corpore*, I, 8, apud J.C.A. Gaskin, *Introduction*, în Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. cit., p. XXVII]. De altfel, divizarea tripartită cuprinsă în *Elementa philosophiae – De cive* (*Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, 1642), *De corpore* (*Elementorum philosophiae sectio prima de corpore*, 1655), *De homine* (*Elementorum philosophiae sectio secunda de homine*, 1657) –, anume doctrina despre corp, doctrina omului și doctrina cetățeanului, este mai puțin adecvată, după Leo Strauss, decât „organizarea internă” sau separarea doctrinei corpurilor naturale de doctrina corpurilor politice [care împarte *De homine* în două părți] și care se datorează, pe de o parte, distincției ontologice – prezente în *Leviathan* – între natură („arta prin care Dumnezeu a creat și conduce lumea”) și artă („arta omului, ..., care poate face un animal artificial... prin artă este creat acel mare LEVIATHAN, numit COMUNITATE sau STAT (în latină CIVITAS), care este doar un om artificial...”) [Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. cit., p. 7] și, pe de altă parte, distincției între metoda demonstrației (deducției) și metoda experienței (umane, a experienței pe care o are fiecare om despre el însuși). După Strauss, această configurare este susținută de diferența dintre *scopul* științei naturale (fizica) – fericirea omului [creșterea fără limite a puterii sale asupra oamenilor și asupra lucrurilor] – și *scopul* politicii (antropologiei, *philosophia moralis et civilis*): suferința omului. Această diferență de scopuri „cognitive” este fundamentată pe dualitatea scopurilor

În plan metodic, știința și religia „izvorăsc din aceeași rădăcină”, adică presupun deopotrivă gândirea în termenii cauzelor. Metodicitatea este cea care deosebește demersurile lor de cercetare a cauzelor fericirii și nefericirii: „cercetarea nemetodică a cauzelor produce religia”, iar cercetarea și diferențierea cauzelor adevărate de cele doar aparente este proprie filosofiei. După Leo Strauss, o astfel de perspectivă asupra opoziției între gândirea metodică și cea nemetodică a implicat, în cazul lui Hobbes, o critică a religiei ca „rezultat subsidiar al analizării și definirii științei”, iar acest „lucru trebuie accentuat întrucât analiza [hobbesiană] a religiei este în multe puncte în armonie cu analiza epicureică a religiei”²⁵. Ca atare, critica religiei reprezintă critica asumării unor cauze iluzorii, a divagației, a eșecului de a servi fericirii umanității, toate ca rezultat al folosirii unor mijloace inefficiente. În acest sens critica religiei este identică cu știința, iar atitudinea științifică înseamnă contrapunerea la atitudinea preoților și profeților. După Strauss, Hobbes a asumat o atitudine pozitivistă față de religie, adică o „analiză a religiei [în care] explicarea religiei în termenii naturii umane este complementul și apogeul criticii religiei”, o critică care continuă „originalitatea arhetipală, mărimea și profunzimea integrală, care caracterizează critica în cazul lui Epicur și Lucrețius”²⁶.

Ceea ce cu referire la Hobbes s-a numit „teologie negativă”²⁷ reprezintă interpretarea Scripturii – îndeosebi a modului în care „Dumnezeu a vorbit profeților” – într-o manieră atât de „adâncit inconfortabilă”²⁸, într-o grilă a concretului și identificabilului, încât cuvintele lui Dumnezeu își pierd semnificația²⁹. Ca și

legitime ale omului, dualitatea determinantilor voinței: teama de moartea violentă și urmărirea dominației asupra lucrurilor, astfel încât distincția între cele două părți ale cunoașterii apare ca o „adâncă înrădăcinare în concepția lui Hobbes despre om” iar „renegarea formală a acelei distincții în favoarea «progresului [unidimensional] de la cel mai mare grad de generalitate la cel mai mare grad de particularitate», pe care Hobbes a preferat-o mai târziu, nu a putut să modifice decât sub aspectul externalității întregul filosofiei sale... Fiecareia dintre aceste două științe ...îi corespunde o semnificație caracteristică a «iluziei» sau o pantă caracteristică în critica sa a religiei” [Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, ed. cit., p. 87–88]. Strauss îi citează în acest sens pe Tönnies și pe Dilthey, care considerau concepția unei științe universale ce progresează de la abstract la concret ca fiind nu doar idealul științific al lui Hobbes ci și al pozitivismului, în general. După Strauss, „dacă acest *ideal* este luat drept călăuză, se ajunge la eșec îndeosebi în privința elucidării *motivelor* esențiale ale criticii religiei” [nota 96, p. 284–285].

²⁵ Leo Strauss, „Thomas Hobbes” [în cap. „The Tradition of the Critique of Religion”], în vol. *Spinoza's Critique of Religion*, ed. cit., p. 90.

²⁶ *Ibidem*, p. 87.

²⁷ Sintagmă folosită de J.C.A. Gaskin.

²⁸ J.C.A. Gaskin, *op. cit.*, p. XXV.

²⁹ „Se poate spune pe bună dreptate că Dumnezeu are voce și limbaj, dar nu poate fi spus pe bună dreptate că are limbă sau alte organe, ca un om? Profetul David argumentează astfel (Psalmul 94.9), *Să nu vadă cel care face ochii? sau cel care face urechea să nu audă?* Dar aceasta se poate spune, în mod obișnuit, nu pentru a semnifica natura lui Dumnezeu, ci pentru a semnifica intenția noastră de a-l onora. ... Prin urmare suntem în situația de a interpreta spusele lui Dumnezeu către oameni în mod nemijlocit, pentru modul (oricare ar fi el) prin care Dumnezeu îi face pe ei să-i înțeleagă voința”. [Thomas Hobbes, *op. cit.*, cap. 36, 9, p. 282–283]

Bruno, Hobbes oferă ca argument cosmologic afirmația că Dumnezeu există, ca „substanță imaterială” sau ca „spirit necorporal”, dar definirea lui este realizată în mod concesiv, minimalist și în limita „curiozității și a iubirii cunoașterii cauzelor” care „conduc un om... să caute cauza; și, în continuare, cauza acelei cauze; până când inevitabil el trebuie să ajungă, în cele din urmă, la gândul că există o anumită cauză, în legătură cu care nu există nicio cauză precedentă, dar care este eternă; pe care oamenii o numesc Dumnezeu. Astfel încât este imposibil de făcut orice cercetare profundă asupra cauzelor naturale fără a fi înclinat prin aceasta să crezi că există un Dumnezeu etern; deși ei [oamenii] nu pot avea vreo idee în privința naturii sale...”³⁰. Afirmațiile privitoare la natura lui Dumnezeu sunt considerate „expunere nesemnificativă” (*insignificant speech*), dar consecventă totuși surselor scripturale³¹.

În privința criticii biblice, Hobbes a susținut că originea Scripturii se impune a fi stabilită „în acord cu rațiunea naturală”, aplicând criterii verificabile și nu recurând la autoritatea argumentelor Școlilor [autorilor consacrați, scolastici cu preponderență]. Hobbes a considerat că autoritatea Scripturii nu se întemeiază în ea însăși, că Pentateuhul nu a fost compus de Moise³², ci că atât el cât și alte părți ale Vechiului Testament reprezintă redactări sau compilări ale unor surse anterioare. Hobbes a atribuit scrierea Scripturii în exclusivitate comenzii puterii temporale, interesate în menținerea păcii și încredințată că oamenii obișnuiți nu au revelații supranaturale. Ca urmare, oamenii au fost puși în situația de a recunoaște ca revelate scrierile pretinse de către puterea politică legitimă ca fiind revelate. De asemenea, Hobbes a fost sceptic în privința profețiilor, a miracolelor (dincolo de perioada testamentară)³³ și în privința calității de martir, a argumentat că vrăjitoria

³⁰ *Ibidem*, cap. 12, 25, p. 70. Cu toate acestea, așa cum precizează exegeții operei hobbesiene, în ediția latină din 1668 autorul consideră că am putea cunoaște cel puțin o trăsătură a lui Dumnezeu, anume întinderea. Această adaos, coroborat cu specificarea lui Hobbes din *Answer to Bishop Bramhall* (redactat în 1668, publicat în 1682), anume că Dumnezeu este „...cel mai pur, simplu, invizibil spirit corporal”, deschide către o afirmare a prezenței sale în lume. Vezi J.C.A. Gaskin, *op. cit.*, p. XXVI.

³¹ *Ibidem*, p. XXVII.

³² Cu excepția Cărții deuteronomice a Legii (*Deuteronomul*), care a fost pentru evreii de dinaintea Răspândirii evreilor singura care a reprezentat Cuvântul lui Dumnezeu. Alte excepții: *Psalmii*, scriși în cea mai mare parte de David, *Ecleziastul* și *Cântarea Cântărilor* (în afara titlurilor), opera regelui Solomon. După Hobbes, forma cunoscută actualmente a Vechiului Testament a fost stabilită după întoarcerea evreilor din captivitatea în Babilon și înainte de epoca lui Ptolemeus Philadelphus, care l-a tradus în greacă. Vezi în acest sens Leo Strauss, *op. cit.*, p. 103–104.

³³ În privința modului ambiguu în care a preferat Hobbes să se exprime asupra unor teme biblice de maximă semnificație religioasă, Edwin M. Curley a reliefat circularitatea evidentă prin care Hobbes discută problema autenticității miracolelor și a profețiilor. „În capitolul despre miracole suntem puși în situația de a judeca autenticitatea unui miracol prin autenticitatea doctrinei folosite îndeobște ca sprijin, dar în capitolul despre profeție trebuie să judecăm pretenția profetului de a fi purtătorul de cuvânt al lui Dumnezeu prin performanțele sale în privința miracolelor. Dacă Hobbes a fost conștient de această circularitate, nu i-a dat atenție. Poate că nu a semnalat-o. Probabil, așa cum ar putea sugera Strauss, el a lăsat cititorul să o descopere el însuși.” [E. Curley, “‘I durst not write so boldly’ or, How to Read Hobbes’s Theological-Political Treatise”, *loc. cit.*]

e doar un mit și Paradisul o iluzie, a situat religia (prin apelul său la teamă, îndeosebi) în vecinătatea superstiției, a exprimat, în general, un profund anti-clericalism și a accentuat necesitatea subordonării Bisericii față de stat.

Procedând în manieră carteziană și respingând interpretările de referință, indiferent de natura lor mistică sau alegorică, Hobbes a marcat în istoria interpretării textelor biblice momentul trecerii de la paradigmele exegetice tradiționale la cele de factură „științifică”, deși, spre deosebire de Spinoza, preocuparea sa dominantă nu a fost știința biblică ci construcția politică a statului și în acest sens „interpretarea sa politică a istoriei biblice indică o cale specifică, explicată în măsură suficientă de propria concepție asupra politicului”³⁴. Strauss arată în acest sens că Hobbes și-a început *Leviathan*-ul cu Adam și Abraham, acordând o atenție specială naturii particulare a autorității de dinainte de Moise întrucât a încercat să marcheze diferența dintre *civitas institutiva*, afirmată prin contractul social, și autoritatea patriarhală, pe când Spinoza și-a început *Tratatul teologico-politic* cu poporul lui Israel, problema contractului social ocupând în lucrarea sa un loc mult diminuat.

TEORIA RAȚIONALĂ A RELIGIEI

Interpretarea Bibliei prin concluziile demersului cunoașterii raționale a avut ca rol fundamental încercarea de a descifra semnificația ei mistică și morală și ca scop ultimativ legitimarea concepției asupra cunoașterii – prin „îndreptarea intelectului” – și a concepției asupra lui Dumnezeu prin cunoașterea mistică a lui Dumnezeu.

Prin delimitare de „teologia rațională” a lui Lodewijk Meyer și de teza că „doar rațiunea poate stabili natura divină a Bibliei”, Spinoza a elaborat o „teorie a religiei”, a creat o nouă știință a criticii contextualizate a Bibliei, a folosit rațiunea ca „instrument analitic, dar nu s-a așteptat să găsească adevărul încorporat în conceptele scripturale”³⁵.

Legitimarea unei perspective *proprie* „asupra întrebuirii rațiunii în explicarea Sfintei Scripturi”³⁶ a fost făcută de Spinoza printr-un demers de reexaminare a Scripturii „în mod nepreconceput și în spirit liber” și de adoptare ca „principiu hermeneutic”, cum îl numește Leo Strauss³⁷, ca „regulă generală” de interpretare, a principiului admiterii ca „învățătură” a Scripturii doar a ceea ce se poate „afla cu cea mai mare claritate din ea însăși”, doar învățătura „desprinsă cât se poate de

³⁴ Leo Strauss, *op. cit.*, p. 104.

³⁵ Vezi în acest sens Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, *ed. cit.*, p. 201–202.

³⁶ G. W. Leibniz, „Discurs asupra conformității credinței cu rațiunea”, în *Eseuri de Teodicee. Asupra bunătății lui Dumnezeu, a libertății omului și a originii răului*, traducerea de Diana Morărașu și Ingrid Ilinca, Iași, Polirom, 1997, p. 53.

³⁷ Leo Strauss, „How to Study Spinoza’s Theologico-Political Treatise”, în vol. *Persecution and the Art of Writing*, *ed. cit.*, p. 145.

lămurit din istoria Scripturii”³⁸. Introducerea criteriului cunoașterii sigure, obiective și a rațiunii, ca instrument unic de interpretare a Scripturii, viza tocmai transcenderea pietății prin încercarea de a demonstra, de fapt, fragilitatea și nesiguranța tălmăcirilor Revelației, relativitatea și variabilitatea lor. Obținerea „cunoașterii sigure”, a ideilor clare și distincte despre existența lui Dumnezeu era motivată de faptul că „certitudinea care se năștea în sufletul profeților din semne nu era o certitudine matematică (adică o certitudine care să rezulte din necesitatea percepției lucrului perceput sau văzut), ci numai una morală, și că semnele nu erau date decât spre a-l convinge pe profet... potrivit cu opiniile și capacitatea [lui]... de aceea semnele variau de la profet la profet. Tot astfel varia însăși Revelația... potrivit cu temperamentul fiecărui profet,... cu imaginația sa și cu opiniile lui...”³⁹. Mai mult, „reprezentările variau nu numai în ce privește felul, ci și în ce privește claritatea lor”⁴⁰. Justificarea introducerii certitudinii în interpretarea Bibliei, obținută prin „cunoașterea naturală” [care ajungea la precizia axiomelor, definițiilor, demonstrațiilor matematice], era originea ei, adică „dictarea” ei de „natura lui Dumnezeu... și de hotărârile sale”, chiar dacă cunoașterea „pe care toți o numesc dumnezeiască”, „cunoașterea profetică”, „trece dincolo de limitele celei naturale”⁴¹.

Metoda de interpretare a Bibliei, „metoda adevărată de a interpreta Scriptura”, „sigură” și „unică”, este, după Spinoza, identică metodei de interpretare a naturii, astfel încât, după modelul inferării definițiilor lucrurilor naturale din datele oferite de „istoria naturală”, autorul *TTP* a încercat „alcătuirea unei istorii fidele” a Scripturii din care să fie dedusă „în mod logic și corect intenția autorilor Scripturii”⁴² și definițiile lucrurilor despre care vorbește Scriptura. După Spinoza, istoria Scripturii trebuia să conțină, în primul rând, natura și proprietățile limbii în care au fost scrise Cărțile Scripturii și pe care o vorbeau autorii lor, pentru a cerceta toate sensurile pe care le poate primi în limbajul obișnuit fiecare fel de vorbire în parte. Întrucât atât Vechiul Testament cât și Noul Testament au fost scrise de evrei, se impune cunoașterea istoriei limbii ebraice. Spinoza a ținut să precizeze importanța tradiției „nefalsificate” a iudeilor în privința „înțelesului cuvintelor în limba ebraică”⁴³ și importanța cunoașterii exacte a limbii ebraice pentru cunoașterea deplină și sigură a Sfintei Scripturi.

În privința metodei sale, Spinoza considera că „darurile naturale” – mintea, senzațiile, conștiința – și „cunoașterea naturală”, comună tuturor oamenilor, nu sunt „cu nimic mai prejos decât cunoașterea profetică”. El asuma prin „metoda proprie” un studiu aplicat prin date istorice, lingvistice și biografice menit să

³⁸ Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, traducere, studiu introductiv și note de I. Firu, București, Editura Științifică, 1960, p. 9; VII, p. 116.

³⁹ *Ibidem*, II, p. 36.

⁴⁰ *Ibidem*, II, p. 39.

⁴¹ *Ibidem*, I, p. 16.

⁴² *Ibidem*, VII, p. 115.

⁴³ *Ibidem*, VII, p. 123–124.

dezvăluie contradicțiile și erorile produse fie prin preluări succesive din scrierile Apostolilor, fie prin intenția de a conferi Scripturii autoritate în probleme de natură speculativă. În consecință, profețiile, profeții, „evreii, ca aleși ai lui Dumnezeu”, *lex divina*, ceremoniile, istoriile biblice, minunile, autenticitatea Pentateuhului și a celorlalte Cărți ale Vechiului Testament, apostolii și natura Epistolelor, natura Scripturii și Cuvântul lui Dumnezeu, menirea Scripturii – adică „lucrurile spirituale” și fundamentele credinței – au fost tratate printr-o grilă „destructurantă” și „demistificatoare” care cuprinde câteva mari „inferențe”, să le spunem, dintre care, în ordinea a ceea ce ne interesează, o să le amintesc pe cele mai relevante. În primul rând, Spinoza formulează argumentul caracterului „indus” al credinței. Din el este derivat argumentul că o credință indusă nu determină atașamentul față de „eternitate”, întrucât prin intermediul ei oamenii ajung „să adore Cărțile Scripturii mai mult decât însuși Cuvântul lui Dumnezeu”. Întrucât „Cărțile” pot prezenta „trunchiat”, „falsificat” și „în dezacord cu sine însuși” Cuvântul lui Dumnezeu, el și legământul veșnic al lui Dumnezeu, „precum și adevărata religie” trebuie înțelese ca fiind „gravate în inimile oamenilor... gravate în chip minunat în conștiința omenească, și în această conștiință omenească... adevăratul exemplar original al izvodului lui Dumnezeu, pe care El însuși l-a pecetluit cu pecetea sa, adică cu ideea despre sine – imagine a dumnezeirii sale”⁴⁴. Alte două inferențe – să le spunem, argumentul cognitiv și argumentul etic – întemeiază teza iubirii intelectuale de Dumnezeu, ultimativ înțeleasă ca iubire a semenilor în calitatea lor de părți ale „Totalității” – ceea ce semnifică, de fapt, nu doar înțelegerea etică a religiei, ci și transformarea religiei în morală – și teza „separării” filosofiei de religie.

Legea divină, „foarte simplă”, se ocupă de „supremul bine” care constă, pentru spirit, în perfecțiunea sau „desăvârșirea” intelectului, adică de „partea cea mai bună din noi”, prin dobândirea cunoașterii, a „ideii clare și distincte despre Dumnezeu” și, prin ea, posibilitatea de a ajunge la adevăr. Întrucât întreaga „cunoaștere adevărată” trimite la principiile cauzale prime și cele mai înalte, ultimativ ea constă în „cunoașterea și iubirea adevărată a lui Dumnezeu”. Spre deosebire de *lex humana*, care „slujește numai la ocrotirea vieții și a statului” și pe care Spinoza își clădește concepția despre *ius civile* ca *fundamentis Reipublicae*, *lex divina* indică „natura binelui suprem” și relevă concepția ontologică spinoziană, deplin conturată încă înainte de publicarea *TTP*, în 1670. Prin *lex divina*, așa cum o înțelege Spinoza, sunt prescrise mijloacele necesare pentru realizarea „desăvârșirii” intelectuale, a perfecțiunii, „cunoașterea și iubirea adevărată a lui Dumnezeu”, ca „sumă a binelui suprem” care procură finalmente beatitudinea.

„Cunoașterea lui Dumnezeu” implică, după Spinoza, cunoașterea a tot ce există, „fiindcă fără Dumnezeu nu poate exista nimic și nu poate fi conceput nimic”. Întrucât conceptul de Dumnezeu exprimă „tot ce există în natură”, cunoașterea „mai desăvârșită” a lui Dumnezeu sau a „esenței” lui Dumnezeu se face printr-o cât

⁴⁴ *Ibidem*, XII, p. 193.

mai bună cunoaștere a lucrurilor naturale, ceea ce echivalează cu o cunoaștere a cauzei tuturor lucrurilor prin cunoașterea efectului cauzei. După Spinoza, nu numai că întreaga noastră cunoaștere – „bunul nostru cel mai de preț” – depinde de cunoașterea lui Dumnezeu și constă pe-de-a-ntregul în această cunoaștere, dar ea contribuie la desăvârșirea omului prin „natura și desăvârșirea lucrului pe care îl iubește mai mult decât pe celelalte”, anume prin cunoașterea intelectuală a lui Dumnezeu. Cea mai mare plăcere, beatitudinea și „scopul ultim al tuturor acțiunilor omenești” constă în iubirea „existenței celei mai desăvârșite”, a lui Dumnezeu, iar mijloacele și „modul chibzuit de viață” necesare pentru a atinge acest scop și, implicit, pentru a împlini poruncile legii dumnezeiești „țin de etica universală”. În măsura în care ideea de Dumnezeu există în noi, mijloacele cerute pentru realizarea cunoașterii și iubirii intelectuale de Dumnezeu, care pot fi numite și porunci întrucât ele au fost predestinate de însuși Dumnezeu, sunt reguli de viață care trasează anumite tipuri de comportament favorabil atât scopului cognitiv cât și nouă înșine și celorlalți. Aceste reguli de viață sunt principii de acțiune – esențiale pentru o bună comunitate, pentru o organizare socială sănătoasă și pentru împlinirea semenilor noștri ca ființe umane –, sunt concentrate în îndemnul „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuși”. Porunca iubirii de Dumnezeu – ca iubire acordată „adevărâtului nostru bine” și nu din teamă sau speranță de răsplată –, împreună cu porunca iubirii aproapelui dau întregul conținut al legii divine, singura valabilă în mod universal, fără condiționare temporală, spațială sau circumstanțială, obligatorie pentru toate ființele umane, indiferent de credința religioasă. Ca mesaj al Scripturii, suprema lege morală poate fi dedusă prin rațiunea umană din natura umană.

Formal, „separarea” filosofiei de teologie propune nereducerea teologiei la filosofie. În esență, „separarea” camuflează situarea teologiei în afara criteriilor de legitimare logică, de „cunoaștere intelectuală”. „Cunoașterea intelectuală, adică desăvârșită, a lui Dumnezeu” este deplasată de la „lumina supranaturală” [„autoritate exterioară”], de la religia revelată cuprinsă în Scriptură, la „lumina naturală” [„comună tuturor”] și la „lucrurile naturale”. Apoi, separarea filosofiei de religie implică concedarea doar a unei funcții morale și sociale teologiei, nu și recunoașterea ca funcție esențială a ei revelarea adevărului despre om, Dumnezeu și lume. În consecință, „separarea” echivalează cu preluarea prerogativelor teologiei de către filosofie, întrucât „adevărata teologie este filosofia” sau „adevărata teologie” se reduce la „concluziile răsunătoare ale filosofiei și științei”⁴⁵. În plus, în *TTP* demersul argumentării capacității filosofiei de a se pronunța asupra Revelației semnifică *de facto* adoptarea paradigmei de gândire raționalistă care separa net interpretarea formală și „populară” a Scripturii ca document revelat de interpretarea „superioară” – ce valorifica elemente introduse de umaniști și de Reformă, de poziția *sola scriptura*, Biblia ca unică autoritate religioasă –, dar care se focaliza asupra „investigației” istorico-filologice de interpretare.

⁴⁵ Jonathan I. Israel, *op. cit.*, p. 208–209.

Ceea ce a propus Spinoza în *Tratatul teologico-politic* reprezintă înlocuirea modelului dominant de teoretizare a religiei și a poziției sale în raport cu filosofia cu unul complet diferit, radical chiar și în cadrul „noii filosofii”, anume de dominație a filosofiei în câmpul gândirii prin identificarea ei cu rațiunea, cu știința, cu o cunoaștere certificată matematic. Practic, prin „separarea” filosofiei de religie Spinoza a încheiat etapa în care, după „înfrângerea scolasticii” și renunțarea la condiția filosofiei pusă în serviciul teologiei creștine, preocuparea majoră a gânditorilor moderni a fost cea a căii convenabile, rezonabile, de „coexistență” a teologiei cu „noua filosofie”, calea care să evite tentația de a considera teologia ca o „piedică” pentru dezvoltarea liberă a gândirii filosofice. Numeroasele controverse și conflicte teologice ale timpului – cu tot cortegiul lor de implicații în planul credinței, al societăților, mentalităților, politici – au solicitat o altă perspectivă generală de abordare, o perspectivă dincolo de orice încadrare confesională, ca fundament pentru pacea religioasă și toleranță. Spinoza a conceput acest fundament ca pe o perspectivă anticonfesională și care să transcendă epoca, să aibă valoare durabilă și valabilitate universală, o perspectivă filosofică – în același timp „speculativă” și „științifică”, separată de religia revelată – de care „depinde soarta întregii religii”. Dar, în dorința de a obține autonomia filosofiei și recunoașterea rațiunii ca sursă a libertății de a crede și de a afirma „propriul adevăr”, în opțiunea pentru cunoașterea clară și distinctă a „întregului”, după model matematizat al științei moderne, Spinoza a contrazis exigența cercetării continue în privința unui subiect asupra căruia își afirmase neputința, asupra căruia își suspendase judecata, anume Revelația.

UN PARADOX: DE LA HETERONOMIE LA AUTONOMIE

MIHAIL M. UNGHEANU

Modernitatea se definește pe sine într-un mod special *vis-à-vis* de restul istoriei, ca și de univers. Se definește ca fiind o epocă absolută nouă față de ceea ce a fost, care întreține un anumit raport cu timpul și cu mediul înconjurător. Omul modern și modernitatea se definesc pe sine ca fiind *self-making* și ca autolegislatori, timpul fiind privit ca mediul în care apare noul, acesta din urmă fiind ca bun numai prin faptul de a fi nou, ceea ce e vechi fiind prin definiție retrograd, rău, etc. Înțelegerea de sine a omului modern pleacă de la o concepție nouă despre timp și despre locuirea în timp, de la ideea că omul modern este ceva absolut inedit, fără precedente, complet diferit și infinit superior față de ceea ce a fost înaintea sa. Omul este definit ca un nou mod de a ființa, creativ și făcător de istorie, el fiind liber în sens tare, fiind propriul său autor, fiind *self-making*¹. Omul este producător al istoriei, adică al autocreației, de unde și basmul vehiculat în modernitate a lui *self-made man*. Sensul acestei sintagme este unul radical, omul crezându-se creator în sens tare, considerându-se autooriginator, fără a fi supus soartei sau vreunei providențe sau chiar mersului și sensului istoriei. Această atitudine este asociată și cu ceea ce a fost numit conceptul negativ al libertății, conform căruia a fi liber înseamnă a nu fi împiedicat în a-ți îndeplini ceea ce dorești, concepție care privește orice fel de lege sau morală ca fiind automat constrângeri și ca fiind exterioare libertății. Autonomia care a fost scopul vizat de către modernitate devine anomie în măsura în care fiecare își este sieși lege, iar rolul statului și al societății nu mai constă în a furniza un conținut pozitiv legii, ci doar de a regla spațiul de joc dintre sferele în care fiecare monadă umană crede că își impune legea sa proprie². Societatea, omul sunt redefinite de către această nouă antropologie, în care ceea ce contează este doar afirmarea diferenței și a particularului, a urmăririi stricte a scopurilor, intereselor, pasiunilor și plăcerilor proprii fără a lua în calcul latura colectivă a societății și chiar împotriva acesteia³. Democrația se înțelege în contemporaneitate drept ceea ce se opune oricând integrării voinței individuale în voința generală și care garantează că nu are loc o astfel de integrare, deși voința generală a fost considerată locul unde s-a crezut că se găsește spiritul egalității. Democrația apare acum ca ceea ce se opune situării individului în punctul de vedere al colectivului.

Cum s-a ajuns aici? Răspunsul este paradoxal. Este vorba de o revoluție religioasă, conform gânditorului francez Marcel Gauchet, sau este vorba de

¹ Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago, Chicago University Press, 2008, p. 2.

² Marcel Gauchet, *Ieșirea din religie*, traducere Mona Antohi, București, Humanitas, 2006, p. 12.

³ *Ibidem*, p. 70.

teologia nominalist-voluntaristă care a distrus cadrul teologic-filosofic medieval, care sintetiza gândirea creștină cu filosofică antică. Concepția lui Gauchet pune în evidență cadrele generale ale religiei zeului transcendent și separat de lume, viziune religioasă care duce paradoxal la ruperea lumii de aici de cea de dincolo⁴, iar concepția lui Gillespie pune în evidență, concret, cum, dintr-o încercare de a purifica creștinismul, s-a ajuns la concepția modernă despre lume, dar și la nihilism, care, chiar dacă Gillespie nu le identifică, sunt foarte strâns legate una de alta.

Ce înseamnă ieșirea din religie? Ea înseamnă, într-o primă instanță, faptul că religia și sacrul își pierd rolul ordonator și configurator al societății, al instituțiilor, al spiritului uman și că principiile de organizare ale ființării-laolaltă provin de la oameni, din gândirea și voința lor, iar societatea ca și acțiunile omului încetează să mai reflecte vreo ordine cosmică, extraumană care impune îndatoriri și selectează anumite moduri de comportament în detrimentul altora, etc. Ieșirea din religie nu semnifică dispariția fizică a religiei sau religiilor, ci faptul că ele nu mai definesc spațiul public, că nu mai organizează și gestionează ființarea-laolaltă a omului în ființă, ca și relația acestuia cu semenii, cu cosmosul. Ea nu mai structurează viața materială, socială și psihică a persoanelor și a societății. Mai există remanente ale acestei epoci, convingeri, sisteme de convingeri, dar modul de a acționa și de a se raporta la lume este opusul celui prescris de către religie în radicalitatea ei, adică în negarea schimbării și în negarea capacității umane de a schimba lumea, prin supunerea la dominarea acțiunilor umane și la configurarea lor conform modelelor date de strămoșii/divinitățile mitice, care se găsesc mereu în trecut. Faptul că există biserici, temple, că lumea merge la biserică sau se închină nu este relevant în această privință, și nu este relevant chiar dacă Dumnezeu există și a prescris omului anumite îndatoriri și o anumită cale. Ceea ce contează este – și aici ne confruntăm cu un paradox – logica acțiunii colectivităților, a societăților umane, logică ce devine individualistă. Ceea ce a fost afectat, negat, inversat este ceea ce e numit de filosoful francez „logica conservatoare a integrării în ființă și a solidarității cu datul natural/cultural”. Dispare credința în necesitatea legăturilor ordinii ierarhice, convingerea că există ierarhii naturale, ca și constrângerile care fac posibilă conceperea și perceperea lumii ca fiind peste tot unită și în armonie cu originea sa. Cadrul uman și social este complet recompus, ca și relația dintre societate și sacru, dintre societate și credincios, dintre credincios și organizarea religioasă instituțională. Țesătura ce unea versantul subiectiv și cel obiectiv-social al credinței se destramă, refacerea acesteia ieșind din discuție. Conceperea divinului sub formă personală și transcendentă, ca ceva complet diferit și separat de lume și la care putem avea acces pe cale interioară, a dus la desolidarizarea definitivă a polului personal de cel instituțional al credinței⁵. Astfel a fost scurtcircuitat tot aparatul de mediere dintre om și sacru, care încerca, împotriva a ceea ce era vizibil în faptul

⁴ Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, trad. Vasile Tonoiu, Editura Științifică, 1995.

⁵ Gauchet, *op. cit.*, p. 143.

Întrupării, să mențină unitatea ierarhică ce definea tocmai religia în sensul ei arhaic. Alteritatea, sacrul se dovedește a fi neutru din punctul de vedere al organizării sociale, el reapărând sub altă formă în organizarea socială modernă, chiar sub hainele în care se manifestă organizarea propriu-zis politică a societății. Această transformare are la bază inversarea a ceea ce Gauchet a numit pasiunea pentru imuabil, forța de negare a istoriei și a schimbării, care este esența însăși a religiei și este cel mai bine ilustrată în cadrul religiilor arhaice și a miturilor, în care trecutul fondator este atotputernic și unde orice act, orice faptă a omului trebuie să se conformeze gesturilor primordiale ale strămoșilor efectuate în *illo tempore*. Există o separare față de fundament, dar și o unitate cosmo-biologică a întregii existențe, integrând omul și natura, o ierarhie care străbate toate lucrurile și ființele, ca și o lege care trebuie urmată fără abatere și fără inovații. Confruntarea este înlocuită cu apartenența. În acest caz, principiul generator al lumii și al societății este complet exterior acesteia, acțiunile omului afirmând neîncetat dependența radicală a omului față de acest principiu fondator, în același timp fiind afirmată și intangibilitatea perenă a ordinii ce menține totul laolaltă. Inclusiv ordinea muncii este determinată de către prescripțiile provenite de la eroii mitici fondatori și nu permite inovația.

Limbajul în care este formulată această viziune asupra lumii este cel al depozedării și al datoriei, orice posibilă inovație fiind văzută tot ca operă a unui erou fondator, ea este așadar redusă tot la dimensiunea trecutului fondator, fiindu-i răpită tocmai istoricitatea și noutatea. Religia, în forma ei autentică și pură, în radicalitatea ei, este puterea negației și schimbării, fiind folosită tocmai împotriva schimbării și a istoriei însăși. Principiul organizării societății este situat în afara ei și a omului, e situat în trecut, și nu este de reappropriat. Rămâne ceva extern, societatea și existența umane sunt complet heteronome. Legea ancestrală, legea ființei este ceva la care se aderă automat, neexistând posibilitatea unei luări de distanță critice față de aceasta. Legea strămoșească este legea ființei. Ceea ce este, este *summum bonum*. Societatea, prin actele rituale care repetă actele fondatoare, este unită cu fundamentul său ontologic; acesta este situat undeva într-un timp al originilor, dar este actualizat cu regularitate. Nu există perspectiva sau promisiunea izbucnirii alterității în lume și asimilarea lumii de către aceasta, nu există promisiunea transfigurării. Omul care trăiește sub imperiul legii strămoșești nu se simte străin față de lume și nici nu simte nevoia contestării legii respective. El primește și acceptă legea mitică așa cum este ea dată. Este orientat către trecut și către menținerea neschimbată a paradigmelor moștenite legate de acțiune, etc. Este vorba de cultul alterității, un cult care semnifică negarea puterii omului asupra ceea ce este dat⁶.

Ieșirea din religie desemnează o ieșire din organizarea religioasă a socialului, ieșirea din paradigma trecutului fondator și a paralizării puterii și acțiunii creatoare și transformatoare a omului asupra lumii, înseamnă acceptarea unei origini care,

⁶ *Ibidem*, p. 142.

deși e transcendentă, acționează în prezent asupra lumii, astfel încât originea și prezentul nu mai sunt divergente. Ieșirea din religie semnifică ieșirea din imobilism și abandonarea logicii holistice a fuziunii dintre societate și univers. Relația cu lumea devine cu totul alta, ca și aceea cu timpul; activitatea și privirea omului se îndreaptă spre prezent și viitor; chiar divinitatea transcendentă înobilează prezentul pentru că ea acționează în prezent, iar faptul unic al Întropării Mântuitorului acordă un sens inedit noului. Dacă lumea și societatea, în concepția religioasă radicală, erau date și primite, ele trebuie acum constituite prin muncă, prin activitatea transformatoare a reflecției, a dezbaterii, a reformei. În organizarea religioasă a lumii, societatea și natura erau privite ca fiind în fuziune, aflându-se în comunicare, relațiile sociale modelând relația cu natura, natura, universul înconjurător fiind în această paradigmă, cel puțin teoretic, inviolabile, de neapropiat. Natura era ceva imuabil, pătrunsă de suprauman, scoasă din sfera de intervenție a actorilor umani. Respectul datorat obiceiurilor și modelelor ancestrale este datorat și naturii, astfel încât nu se poate întreprinde nimic care să modifice natura, pentru că acest lucru contravine originilor și violează modelul ancestral. A respecta strict cutuma și a lăsa ca lucrurile să se desfășoare după modul lor firesc de a fi, sunt două chestiuni solidare. Omul este și se simte solidar cu acest curs al lucrurilor, raportul cu natura nefiind nici măcar un sector autonom al activității umane, el este perceput și determinat de către contextul social-religios. Nu se putea pune problema transformării, îmbunătățirii ei și a manipulării în vederea unor scopuri proprii. Dezintricarea vizibilului de invizibil duce la umanizarea lumii, a naturii în alt sens decât până atunci; dispar scopurile atribuite naturii, așadar dispar prescripțiile care ar decurge din presupusa finalitate a naturilor; această tendință a fost accentuată și realizată de către teologia nominalist-voluntaristă, prin accentul ei pus pe individ și prin negarea existenței universalilor, etc. Eliberată de sub tirania presupusei raționalități și a scopurilor, ea devine ceva care se pretează la manipulare, la transformare, ceva care există tocmai pentru a fi folosit, transformat, apropiat de către om. Apariția dualității dintre zeul transcendent și lumea creată, lume care își are propria lege și completitudine, duce la ideea că omului îi revine sarcina de a își apropria nelimitat această lume, de a o transforma astfel încât să se ajungă la un acord complet între el și lume; omul o denaturează pentru a putea trăi, locui în ea. Prin activitatea sa omul aduce la lumină, realizează completitudinea potențială a lumii create. Nu ar fi vorba despre o spoliere și distrugere iresponsabilă a lumii, susține Gauchet (deși practica și situația actuală arată altceva), ci de acceptarea de către om a unei responsabilități metafizice asupra lumii, care constă în a realiza suficiența ontologică a acestei lumi⁷. Din punct de vedere intelectual, lumea/natura apare ca fiind autonomă, autosuficientă, dar practic supusă unei negării sistematice, care ar fi în serviciul unei amplificări și valorizări ideale, care se exprimă în societatea

⁷ Gauchet, p. 142.

industrială și capitalistă. Tocmai cultul sacrului divin, care a funcționat ca interdicție în cadrul modului arhaic și radical al religiei, devine acum motor al expansiunii și al aplicării altfel a puterii de negație. Or, practica modernă și contemporană a alterității constă în refuzul datului și negarea acestuia. Această atitudine declanșează o dinamică ce nu poate fi oprită, dinamică ce implică un versant al comprehensiunii și al asimilării acestui material mort care a devenit lumea și un versant productiv în care această natură dezvrăjită, devenită material brut, e transformată, reinventată, remodelată etc. Negația, puterea religioasă a negației, e pusă în slujba realizării unei expansiuni terestre, a unei remodelări a lumii de aici în vederea unei autonomii depline a acestei sfere, autonomie care poate implica fie reducerea totală a alterității, fie încercarea de a o face să dea mai mult decât oferă. Deși contestă că ar fi vorba de o încercare de a realiza un absolut, misiunea pe care și-a asumat-o omul de a realiza completitudinea și suficiența ontologică a lumii este infinită, mereu reluată și aprofundată, omul încercând în cadrul acestui demers să descopere noi dimensiuni ale acestei lumii, creând noi aspirații și exigențe, începând cu domeniul reprezentării guvernaților de către guvernanți și trecând până în domeniul plăcerilor. Este o încercare de a învăța și dobândi puterile acestei lumi, ca și ale plăcerilor trupului, parte integrantă din această sferă a vizibilului. Evident că acest refuz de adaptare la ceea ce este dat, această putere de schimbare poate fi ilustrată și de către practica schimbării de sex, de operații estetice, de încercarea de a găsi o cale de a îmbunătăți genetic o rasă, un popor, de a elimina defecțiunile genetice, etc. Este vorba, zice Gauchet, de un efort de comprehensiune, de stăpânire, de creștere, ca și de maximizare a resurselor sferei vizibilului.

Aceste transformări au avut o cauză. Anume, apariția religiei zeului transcendent și separat de lume, dar mai ales a creștinismului, și apariția unui anumit tip de stat, care a afirmat și exploatat o legitimitate cvasi-religioasă, independentă de cea afirmată și reclamată de biserică. Important este că există o concepție asupra divinității, a creației și mântuirii, care nu devalorizează, precum în anumite religii extrem orientale sau maniheice, lumea de aici, care este văzută ca fiind bună, deși este afectată de păcat. Mântuirea nu constă, decât în anumite variante, într-o fugă față de lume; chiar și atunci când apar mănăstiri, apar exigențele legitime ale lumii de aici. Este instaurat un nou raport cu lumea, care este subversiv față de viziunea arhaică a lumii și a sacrului, viziune condensată în imaginea ierarhiei și a unității tuturor ființelor. De asemenea, se modifică, vrând-nevrând, și statul persoanei umane, ca și relația acesteia cu divinitatea. Persoana nu mai e definită prin locul pe care îl ocupă într-o anumită ierarhie a ființei și nici relația cu divinul nu mai depinde de această ierarhie sau poziționare în cadrul ei; persoana se singularizează și se individualizează în relația cu divinul, aceasta fiind directă și personală, nemaifiind necesară o mediere, fie ea și sacramentală.

Cheia în această imprevizibilă și cu totul inedită dezvoltare a religiosului și a societății este dată de figura Mântuitorului și de Întrupare, care, paradoxal, atestă

misterul lui Dumnezeu, dar și diferența de netrecut dintre cele două ordini ale realității⁸. Faptul unirii fără amestecare a celor două naturi în Mântuitor atestă, fără tăgadă, ruptura dintre Dumnezeu și lume, Dumnezeu nefiind vârful unei ierarhii continue a ființei. Devine vizibil că această unitate, ca și atingerea divinului, sunt opera lui Dumnezeu și nu pot fi opera omului, a vreunui mediator de tip uman, chiar dacă el ar fi conceput după vechiul model al regelui mediator. Este distrus astfel vechiul model de înțelegere a lumii ca unitate cosmologico-biologico-socială, organizată ierarhic, fiind practic introdusă ruptura tocmai atunci când este atestată unitatea. Astfel, se distruge vechea unitate dintre legea comunității și legea ființei, care caracteriza concepția arhaică a religiosului și societății. Această ruptură a fost anunțată și instaurată în fenomenul profetic, care, pe această latură, își are apogeul tot în figura Mântuitorului, care reprezintă locul atestării ireductibilei diferențe dintre divin și spațiul terestru.

După cum spuneam, ruptura dintre legea divină și norma comunitară este atestată și de fenomenul profetic (chiar dacă intenția profetului era aducerea comunității la supunere față de legea divină). Prin profet, datorită criticilor sale și îndemnurilor, acuzelor aduse comunității și reprezentanților acesteia cum că nu ascultă de legea divină, că s-au îndepărtat de la ea, se produce un fenomen nou, anume punerea în conflict a comunității (religioase) în numele legii divine, fiind scoasă la iveală astfel tensiunea existentă între fundament și fapt, între o aparentă corespondență între legea ce domină comunitatea și legea lui Dumnezeu, deschizându-se un spațiu care permite critica. Se obține un spațiu al interogației privitoare la resorturile acțiunii, ca și ale principiului ultim al acesteia. Oamenii încep să reflecteze asupra actelor și faptelor lor, asupra legilor, asupra eticii care le ghidează acțiunea. Paradoxal este că profeții doreau tocmai supunerea la lege și nu nașterea unei conștiințe critice, așadar coincidența dintre existența umană și legea divină, care ar fi făcut inutilă critica, dar exemplul lor a dat impuls și legitimitate tocmai acelei atitudini care acordă valoare religiei interioare față de religia tradiției, legitimității alegerii individuale în fața alegerilor colectivității. Această ruptură își are apogeul în Întrupare, care este tocmai figura inversă față de suveranul-mediator al concepțiilor religioase clasice, în care acesta din urmă era la vârful ierarhiei. Ca atare, figura lui Christos aduce cu sine o subversiune a înțelegerii universale și arhaice a raportului cu divinul și cu legea, atestând, ori, mai bine spus, aducând cu sine viziunea unei legii transcendente, universale, care nu se reduce la legea comunității, ci e dincolo de ea, chiar în contradicție cu aceasta. Astfel e negată validitatea lanțului dependențelor care culmina în figura monarhului suveran, ca mediator între cele două lumi. Odată cu el apare o obligație diferită de obligația societală, și anume aceea întemeiată pe autonomia sufletului. De asemenea, avem de-a face și cu apariția unor persoane, chiar dacă încă nu cu o ordine individualistă, care se eliberează lăuntric de adeziunea la legea comunității și de domnia acesteia;

⁸ *Ibidem*, p. 113.

așadar se creează o dualitate în om, o ruptură și un potențial conflict. A trăi conform naturii umane autentice, conform relației autentice cu transcendentul, semnifică acum ruperea cu obligația societală; înseamnă că aceasta își pierde legitimitatea, având în vedere că bazele obligației sociale cuprindeau inclusiv ceea ce stă la baza războiului: reciprocitatea violentă, răzbunarea sângelui, răzbunarea ca datorie față de comunitatea de apartenență lezată. Porunca dragostei este așadar o poruncă ce delegitimează îndatorirea de apartenență și îndatorirea față de colectivitate. Ea arată că temeiul și existența, conform originii transcendente, nu au nimic de a face cu imperativele acestei lumi, că ierarhia nu reflectă vreo ordine naturală. Așadar, se pun bazele unei potențiale revoluționări a societății. Însăși natura universală a mesajului creștin, a mesajului religiei zeului transcendent, creează condițiile de posibilitate ale individualismului; este un mesaj care transcende comunitățile și se supraadaugă la conștiința diferenței generate de activitatea profetică, adâncind și mai mult distanța dintre individ și comunitate, făcând posibilă ignorarea sau negarea exigențelor legitime ale colectivității în numele altor exigențe. Persoana umană începe să apară ca fiind divizată interior, între o mască adresată exteriorității și colectivului și un așa-zis om interior, absolut, care are o relație privilegiată cu Dumnezeu, cu adevărul – omul autentic –, și care are un contact interior cu sursa. Există o lege exterioară a comunității și una interioară a individului. Colectivitatea este scindată, iar individul este, la rândul său, scindat.

Un alt pas către autonomie/anomie îl reprezintă nașterea modernității propriu-zise, atunci când ruptura sintezei medievale dintre teologia creștină și filosofie nu mai poate fi împiedicată, când alianța nefirească, conform lui Gauchet, între creștinism și imaginea arhaică și ierarhică a lumii, încetează să mai funcționeze. Conform lui Michael Gillespie sursa modernității constă într-un conflict intrateologic, declanșat de apariția teologiei nominaliste și a concepției voluntariste despre Dumnezeu. Ceea ce este important este că accentul cade în această nouă concepție teologică numită nominalist-voluntaristă pe voință și pe individ. Dumnezeu creează doar indivizii, universaliiile sunt doar niște nume, nu sunt *in re*, iar esențial în cazul conceperii lui Dumnezeu este voința. Și atotputernicia ei. Crearea universaliiilor ar fi echivalat cu o limită, cu o lipsă a voinței lui Dumnezeu, ceea ce era de neconceput pentru susținătorii acestei teologii. Această voință este absolut neîngrădită, neexistând niciun fel de obligație care să îi poată fi impusă, nefiind supusă nici unei promisiuni, o promisiune făcută nelegându-l pe Dumnezeu, neobligându-l cu nimic. Tot voința divină este sursa binelui și a răului, acestea neexistând în lucruri, neexistând nicio lege naturală care să prescrie ce și cum, neexistând scopuri, universul creat fiind indiferent omului, fiind un univers neutru. Această concepție a dus și la alte evoluții surprinzătoare. Natura își pierde dimensiunea teleologică. Conform teologiei trecute prin aristotelism, fiecare lucru în Creație actualizează sau trebuie să își actualizeze scopul care îi este prescris. Dar dacă nu mai există universalii, nu mai există nici cauze finale. Deoarece nu mai există universalii, nu

mai există nici scopuri universale în natură care se cer realizate. Chiar și așa mai există îndatoriri morale, dar nu din pricina unei legi naturale care ar prescrie în funcție de un scop anume, neexistând nici motive soteriologice care ar putea funcționa ca impuls pentru supunerea la legea morală sau la poruncile divine. Mântuirea nu se acordă pentru ceea ce faci sau nu faci, ci e un act al grației divine, numai gratitudinea, recunoștința fiind unicul motiv pentru acțiunea morală. Dumnezeu nu răspunde omului, între cei doi existând o prăpastie ce se lărgește. Dumnezeu acționează liber și este indiferent față de consecințele actelor sale. Chiar dacă Dumnezeu e sursa unor reguli pentru conduita umană, el le poate schimba în orice moment. Relația sfințenie-salvare, damnare-păcat este una accidentală, iar ideea că Dumnezeu l-ar iubi pe om devine foarte neclară și improbabilă în acest context. Lumea creată de acest Dumnezeu e o lumea a haosului, în care nu există un principiu ordonator, în care nu există niciun punct de sprijin, nici cea mai mică certitudine. Legătura creaturilor cu Dumnezeu se face direct, nemediat, iar dacă există standarde de salvare, acestea sunt idiosincratice, conform fiecărui individ⁹. Accentul cade în teologia și antropologia nominalistă pe individ, pe voința acestuia. Duns Scotus și William Ockham au afirmat libertatea radicală a voinței divine, procurând astfel o nouă justificare/legitimare voinței umane, scoțând-o pe aceasta în prim plan. Omul, ca imagine a lui Dumnezeu, nu mai e atât o ființă rațională, cât una care voiește, voindă, ca să spunem așa. Ca atare, se conchidea că voința umană poate juca un rol în mântuire și că dacă cineva face tot ceea ce îi revine să facă, Dumnezeu îl va mântui (principiul *Facientibus*). Întrucât mântuirea e în funcție de individ, așadar pentru că standardele ei sunt idiosincratice, determinarea sfințeniei unei persoane e scoasă din mâna bisericii, fiind astfel subminată autoritatea spirituală și morală a acesteia¹⁰. Chiar dacă rolul voinței umane este accentuat, aceasta are prea puține de spus în mântuire, deoarece toate evenimentele și alegerile erau predestinate de către Dumnezeu la modul absolut. Dar Dumnezeu devine, vrând-nevrând, și cauză a răului, absolvind omul de orice responsabilitate. Concepția nominalistă, deși pornită și adăpată de la izvoarele biblice, revelează imaginea unui Dumnezeu absolut incognoscibil, impredictibil, de temut în puterea sa, neconstrâns de natură și rațiune, indiferent la rău și la bine¹¹. Nominalismul a influențat și făcut posibil protestantismul, unde accentul cade tot pe voință, pe voința absolută a lui Dumnezeu, care e sursa exclusivă a îndreptării și mântuirii credinciosului. De aceea, faptele nu au valoare în viziunea lui Luther, ci doar credința. Numai voirea corectă/dreaptă putea salva de la păcat, dar această voire depinde numai și numai de Dumnezeu. Credința este voința unirii cu Dumnezeu¹².

⁹ Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, p. 26.

¹⁰ *Ibidem*, p. 28.

¹¹ *Ibidem*, p. 29.

¹² *Ibidem*, p. 33.

Această voință însă e intermediată prin Sfânta Scriptură, care, spre deosebire de nominalism, e un mod de adresare directă a lui Dumnezeu către om. Dumnezeu terifiant al lui Ockham devine astfel o putere interioară omului. Concepția teologică nominalist-voluntaristă a produs o zdruncinare a creștinismului și a societății occidentale, ea nemaifiind de fapt creștină, universul creat de aceasta este unul care provoacă anxietate și incertitudine, omul nemaivăd un loc fixat și neexistând o lege naturală care să îl ghideze, binele și răul nefiind înscrise în structura universului. Această imagine seamănă destul de bine cu imaginea unui univers indiferent omului, golit de prezența divină, care nu oferă criterii de bine și rău și în care omul e lăsat să își determine/ să își creeze singur soarta. Viziunea științifică și materialistă contemporană este, de fapt, dacă urmărim teza teologului american, secularizarea viziunii nominaliste despre Dumnezeu, necesitatea absolută a voinței Acestuia fiind transferată naturii sub forma cauzalității necesare, iar voința absolută fiind transferată omului. Reconsiderarea ontologiei nominaliste a făcut posibilă dezvoltarea științei moderne, cu agnosticismul/ateismul său profestat.

Un pas mai departe către această viziune și către nihilism este reprezentat chiar de opera unui mistic, a lui Meister Eckhart, unde se ajunge clar la identificarea dintre voința și acțiunea lui Dumnezeu cu mișcarea cauzală, fără scop a lumii. Dumnezeu este prezent în univers, în Creație, ca mișcare, nu ca esență a acestora. Aplicând terminologia nominalistă, Dumnezeu este voință pură, activitate pură, putere pură, iar lumea în devenirea ei este voința/voința divină¹³. Lumea este mișcare permanentă, iar voința divină este cauzalitatea mecanică a acesteia. Această identificare va duce și la identificarea teologiei naturale cu știința naturală. Studiarea legilor mișcării semnifică studiarea legilor sau hotărârilor divine.

„To discover the divinely ordained character of the world, it is thus necessary to investigate becoming, which is to say, it is necessary to discover the laws governing the motion of all beings. Theology and natural science thereby become one and the same.”¹⁴

Această viziune a determinat una din cele mai importante răsturnări în antropologie și în filosofia politică pe care le-a furnizat secolul al XVII-lea. Aceasta se regăsește în opera lui Thomas Hobbes și are ca temei convingerea că mișcarea este singura realitate și că libertatea, în concepția finală a lui Hobbes în *Leviathan*, este capacitatea de a te mișca fără a fi împiedicat din exterior¹⁵. Nominalismul, la care se adaugă o secularizare a viziunii lui Meister Eckhart constituie temeliile ascunse ale cunoașterii științifice moderne, raționalismul și materialismul mișcându-se în acest cadru, interpretându-l însă diferit. Materialismul are, paradoxal, o

¹³ *Ibidem*, p. 35.

¹⁴ *Ibidem*, p. 36.

¹⁵ Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 50, 162.

înrădăcinare teologic-nominalistă. Dacă Dumnezeu-voință al nominalismului este înțeles în maniera eckhartiană, atunci totul este doar voire, mișcare nesfârșită fără scop și fără regularitate. În această privință, nu mai există nicio diferență între universul nominalist și un univers materialist de materie în permanentă mișcare¹⁶. Mișcarea, schimbarea capătă astfel accente pozitive, iar timpul nu mai e fie degenerare, fie imagine a eternității, simbol al divinului. Posibilitatea de a cerceta legile ce guvernează schimbarea și faptul că schimbarea poate fi ceva bun au dus la ideea că aceasta poate fi folosită, atunci când e ghidată de o umanitate luminată pentru a produce bunăstare, pentru a îmbunătăți situația omului. Pentru acest lucru, nu mai trebuia să se știe ce este natura, ci doar cum funcționează ea. Sinteza dintre rațiune și credință este distrusă de această doctrină individualistă și voluntaristă, fiind desființată astfel fundația teologică a lumii medievale. Acest lucru a fost facilitat și de către anumite evenimente, precum marea ciumă, marea schismă și războiul de o sută de ani, de cruciade etc. Versiunile ulterioare ale scolasticii au fost influențate de nominalism, nemaifiind recuperată unitatea pierdută a sintezei rațiune/credință. Acest accent pus pe voință a fost transpus asupra omului prin intermeiul umanismului și al filosofiei (Descartes, de exemplu).

Accentul pus pe voință, ca și golirea universului de o raționalitate/legitate proprie, alături de ideea că omul nu are un scop, sunt pași ce facilitează nașterea modernității, ca și a nihilismului, înțeles ca divinizare a voinței umane. O altă etapă către această construcție ideologică este cea reprezentată de umanism, Gillespie discutându-i pe F. Petrarca și pe Desiderius Erasmus. Umanismul celor doi are ca punct de plecare creștinismul, ca și dorința sau necesitatea de a reînnoi moral omul și a purifica biserica de corupție. Una din ideile de bază ale umanismului și modelul uman pe care dorea să îl realizeze, plecând de la creștinism și de la anumite virtuți păgâne, este acela al unui individ uman autarhic, complet în sine și a cărui voință umană nu este dată *ab initio*, ci se auto-crează¹⁷. Însă, la fel precum la Ockham și adepții săi, viziunea umanistă neagă ideea că omul are avea vreun *telos*. Petrarca și franciscanul britanic sunt contemporani, ei fiind prezenți în același timp la curtea papală de la Avignon. Spre deosebire de nominalism, regiunea ontică care are întâietate în umanism este individul uman, el reprezintă centrul lucrurilor, chiar dacă nu se bucură de omnipotența Dumnezeului nominalist. Acest model uman are afinități cu Dumnezeul nominalist, fiind un meșteșugar precum Creatorul său și putând a se identifica pe sine cu orice ființă și deveni fiecare dintre acestea. Omul e aici poet în sens de producător, un artizan care se face pe sine.

„This notion of a self-willing being has clear affinities to the model of nominalist God. Like the God who creates him, this man is an

¹⁶ Gillespie, 2008, p. 36.

¹⁷ *Ibidem*, p. 31.

artisan, but an artisan whose greatest work of art is himself, a poet in the literal sense of the term, able to identify with every being and make himself into any one of them.”¹⁸

Un moment esențial în această proces îl constituie formularea, în cadrul filosofiei, a transferului imaginii Dumnezeuului-voință din teologia voluntaristă asupra imaginii omului. Divinizarea voinței omului și încercarea de a face din om stăpânul naturii merg mână în mână, nefiind decât fețele aceleiași monede. Această revoluție conceptuală se reflectă mai ales într-un anumit tip de filosofie care se dorește practică și care vizează îmbunătățirea condiției umane, a extinderii puterii omului. Știința și tehnica sunt pruncii acestei atitudini. Rene Descartes este unul dintre cei care preiau problematica nominalistă și reelaborează elemente ale acesteia, chiar dacă nu neapărat în mod conștient. El a dorit să ofere o oază de certitudine în mijlocul universului haotic lăsat moștenire de către nominalism¹⁹ și să pună capăt, cu ajutorul științei și al metodei pe care dorea să o dezvolte, atât vieții neplăcute și incomode a omului, cât și războaielor care sfâșiau continentul. El împărtășea, împreună cu cei mai mulți umaniști, încrederea în independența voinței umane, dar credea în plus că omul poate deveni stăpânul și posesorul naturii prin cunoașterea și manipularea forțelor ascunse în aceasta. Pentru împlinirea acestui deziderat, omul trebuie să se concentreze asupra lumii naturale și să folosească matematica. El nu accepta distincția dintre cunoașterea teoretică și cunoașterea practică, teoria trebuind să fie pusă în slujba practicii. Metoda pe care o concepute ar fi trebuit să fie aplicată la societate în întregimea ei, inclusiv la politică, astfel încât oamenii să ajungă la aceleași rezultate și să creeze o societate ordonată. Deși proiectul său diferă de cel umanist nu este străin de moștenirea teologică voluntaristă. Ideea fundamentală este infinitatea voinței umane, care astfel nu diferă de voința divină. Chiar actul de a gândi se transformă într-un act de voință²⁰, obiectul, prin gândire, fiind transformat într-o serie de coordonate. Gândirea, conceperea lumii, reprezintă un act voluntar de reconstruire a ei pe anumite coordonate. Însuși actul de dobândire a certitudinii este un act de voință, eliminarea posibilității îndoielii, și chiar îndoiala ca formă a negației, fiind o afirmare de sine, afirmații ale voinței. Prin acest act al îndoielii hiperbolice, voința se constituie pe sine ca sine și ca subiect, ca temei al cunoașterii și al lumii. Principiul științei vizate de Descartes este tocmai afirmarea individuală ce se naște tocmai din îndoială și negarea de sine, această afirmare fiind una din puținele forțe care se pot opune unui Dumnezeu sălbatic și neîmblânzit, a cărui voință este radicală. Știința creată, ca și imaginea lumii, sunt, în concepția pe care Descartes o construiește, niște artefacte care depind în totalitate de om. Orice adevăr trebuie să fie clar și distinct, să aibă același

¹⁸ Idem.

¹⁹ *Ibidem*, p. 171.

²⁰ *Ibidem*, p. 198.

statut ca „eu sunt”. Certitudinea însă nu scapă complet de Dumnezeu, dar acesta, fiind perfect, nu este o putere care înșală. Voința umană, ca și omul sunt, în noua concepție, limitări ale infinitului, de aceea existând posibilitatea de a-L înțelege pe Dumnezeu, chiar dacă este infinit. Dar Dumnezeu în această viziune nu e înșelător pentru că nu e conștient de sine, iar în momentul în care omul devine conștient de sine, devine conștient de diferența față de Dumnezeu și de propria imperfecțiune. De asemenea, în Dumnezeu inteligența nu se deosebește de voința sa. Fiind infinită, inteligența/voința sa nu e îndreptată spre nimic specific, ci este cauzalitate pur mecanică²¹. El este sursa mișcării materiei. Obiectivul științei lui Descartes este dobândirea controlului asupra acestei mișcări și asupra cauzalității ce e în inima naturii. Acest lucru se petrece prin restructurarea haosului lumii și reconfigurarea fluxului experienței într-o reprezentare a unui spațiu analizabil matematic. Dumnezeul nominalist intră în acest spațiu numai în măsura în care reprezentarea despre Dumnezeu elimină voința necondiționată și capricioasă. Astfel, Dumnezeul-voință intră în posesiunea egoului științific.

„In this reading, Descartes’ proof of God’ s existence is a proof of God’ s impotence or at least of his irrelevance for human affairs”²².

Diferența dintre om și Dumnezeu nu se referă la voință, ci doar la cunoaștere, voința omului și a lui Dumnezeu fiind indiferente, infinte, perfect libere, nesupuse unei reguli. Sigur că o astfel de înțelegere a lui Dumnezeu, dacă e răspândită, duce la încetarea conflictelor religioase. Acest lucru ar trebui să se întâmple deoarece Descartes înlocuiește imaginația cu gândirea în conceperea relației cu divinul. Prin urmare, superstițiile și opiniile false ar fi distruse de aplicarea corectă a gândirii prin metodă. Dispare frica de păcate publice sau secrete, iar omul va fi guvernat de bunul simț, mai ales atunci când vor fi recunoscute drepturile subiecților gânditori. Este esențial în înțelegerea concepției lui Descartes convingerea că puterea umană este limitată doar de către cunoașterea pe care o posedă, dar voința sa e infinită. De altfel, voința este în om semnul infinitului, ea face posibil să ne dăm seamă că există Dumnezeu datorită infinității ei; ea este cea cea mai înaltă perfecțiune existentă în om și numai datorită ei un om poate fi lăudat sau blamat. El vrea să cunoască totul, are dorințe insașiabile, iar limitele intelectului și ale cunoașterii sale nu sunt intrinseci acestuia, ci sunt rezultatul unei aplicări proaste a voinței în trecutul îndepărtat²³. Așadar, voința omului este divinizată, iar prin știință omul va recupera distanța dintre el și Dumnezeu, având astfel la îndemână instrumentele necesare dominării naturii și reformării societății. Așadar, și lumea și societatea există pentru a fi luate în posesiune de către om și în scopul de a face ceea ce vrea cu ele.

²¹ *Ibidem*, p. 204.

²² *Idem*.

²³ *Ibidem*, p. 205.

Dacă universul creat de către Dumnezeu e haotic, indiferent și incert, atunci omul prin puterile sale trebuie să încerce să își făurească propria stabilitate; voința lui Dumnezeu și a omului par a fi de același tip, adică creatoare. La o asemenea răsturnare a temeliiilor lumii medievale și a înțelegerii de sine a omului creștin, a trebuit să existe un răspuns, care s-a înrădăcinat cumva în breșele deschise deja de creștinism în înțelegerea arhaică, ierarhică a lumi. Una din aceste consecințe a fost reorganizarea, reconceptualizarea modului de înțelegere și de percepere a comunității umane și a organizării social-politice a acesteia, ca și a relației cu natura și cu universul. Modul în care trebuie înțelese legile și modul de înțelegere al constituirii și scopului (lucru care se reflectă în juridizarea existenței umane în societățile de sorginte liberală, *political correctness-ul* putând fi un exemplu al acestui imperativ) existenței autorității politice s-a schimbat: legile trebuie ascultate, deoarece ele sunt comenzi, iar autoritatea politică își pierde orice temei cosmic și natural nemai-existând nici o ierarhie naturală. Originea oricărei autorități și jurisdicții se găsește în comunitate²⁴. Cuvântul sau conceptul-cheie este cel de voință. Aici voința umană este esențială, iar societatea apare ca o unealtă/un dispozitiv ce există numai în vederea realizării unor scopuri ale indivizilor. Această revoluționare a societății și a gândirii europene a fost însoțită de apariția ideii de stat suveran și de apariția concepției guvernării ca poruncă-obediență, schemă ilustrată de către opera lui Thomas Hobbes, dar care se regăsește și în formulări liberale ale contractului social. De reținut este ideea că statul este produsul unui contract social, că omul este un atom social și că scopul existenței statului este satisfacerea dorințelor și a ceea ce vrea el, are un loc important. Această reducere a scopurilor existenței statului, legilor și societății la rolul de paznic sau operator de realizare a dorințelor individului este un simptom al trecerii de la heteronomie la anomie prin intermediul autonomiei. Astfel devin posibile nihilismul și anomia ca politică generalizată. Dacă relațiile dintre oameni sunt definite formal, iar morala este înlocuită cu dreptul și redusă la un set de proceduri, golite de substanță, iar chestiunile de bine și rău sunt trimise în domeniul privat, singura regulă de coexistență fiind aceea de a nu impieta asupra libertății aproapelui, atunci ne aflăm în regatul anomiei. Precum în cazul concepției Dumnezeului nominalist, sursa binelui și răului devine voința omului sau o voință inconștientă, care se manifestă în impulsurile, pasiunile, înclinațiile acestuia, și care e considerată automat ca fiind bună numai în temeiul faptului că este interioară, că nu e impusă din afară. Statutul acesteia este astfel contrazis, iar coabitarea diferitelor interese și autolegislații individuale devine un basm pentru copii mici.

Un alt nume pentru această stare poate fi cel de celebrare a diversității și de afirmare neostenită a diferenței împotriva regulilor de coabitare umană și împotriva aspectului colectiv al existenței umane, împotriva cerințelor legitime și necesare ale

²⁴ Jean Fabien Spitz, *La liberté politique*, Paris, Presse Universitaires de France, 1995, p. 29.

colectivității, chiar dacă existența acesteia este pusă sub semnul întrebării. Acest stadiu a fost numit de către Gauchet al democrației judecătorilor și drepturilor fiindcă reprezintă o dominare de-a dreptul totalitară a unui aspect al democrației asupra celorlalte, democrația încetează a mai semnifica puterea poporului sau integrarea voinței individuale în voința colectivă, așadar depășirea punctului de vedere interesat strict individual, al pasiunilor individuale și situarea în punctul de vedere universal, ci semnifică tocmai refuzul și încercarea de delegitimare a înscrierii în colectiv²⁵. Colectivitatea e văzută ca o construcție artificială, a cărei unică justificare este doar realizarea intereselor membrilor particulari; ideea de îndatorire, de apartenență, de serviciu public efectuat din altruism dispar, de unde și o creștere a corupției în mediul public și nu numai.

Această concepție este solidară cu aceea că numai indivizii sunt capabili și sunt singurii care au legitimitate în a-și judeca sau evalua propriile interese. În această nouă configurare a societății, scopurile majorității, scopurile care trebuie să ghideze guvernarea, nu mai au rol funcțional. Colectivitatea, ca exigență impusă individului, dispare, scopurile ultime nu se dau la nivel colectiv, ci doar la cel individual, iar, întrucât nu se poate decide obiectiv între ele, ele trebuie reprezentate toate în diferența lor la nivel politic, nivel care devine oglinda societății civile, iar ceea ce este privat devine public, capătă valoare publică. Nu mai există interes general care să tranșeze interesele particulare. Acestea numai prin faptul că sunt particulare sunt legitime, iar un eventual interes general rezultă din acestea. Ele trebuie să respecte doar regulile formale de coexistență pașnică, statul având doar rolul de a asigura respectarea acestor legi, precum în economie are doar rolul de a asigura respectarea legilor pieței. Practic, viața social-politică este asemenea vieții presupusei piețe libere. Un mecanism misterios armonizează aceste interese. Acest model al pieței este interiorizat și apare un nou tip de om, care nu este cel al omului dezinteresat ce se pune în slujba binelui public, noul tip de om fiind modelat de imperativul de a își urma propriul interes. Acest lucru afectează și modul în care sunt concepute identitățile și convingerile, un individ putând avea mai multe convingeri și identități, care sunt ierarhizate într-un anume fel, dar care sunt fluide și care se schimbă în funcție de interese. A fi cetățean semnifică să fim noi înșine, să fim autentici. Acest tip de identitate și de interese impune exigența recunoașterii și respinge orice pretenție de a-i fi contestată, cercetată legitimitatea. Ceea ce contează e doar respectarea acestor diferențe, nu integrarea într-un tot, iar planul global, dimensiunea colectivă e neglijată, negată, ajungându-se la o neputință a politicii, iar toate mecanismele politice și sociale tind să devină indescifrabile în ciuda tuturor măsurilor și programelor de transparentizare, rezultatul fiind o incapacitate de acțiune la nivel colectiv, deci de rezolvare chiar a unor probleme ce țin de administrarea și buna funcționare a mecanismelor publice, dar și de rezolvare

²⁵ Marcel Gauchet, *Ieșirea din religie*, p. 70.

a unor probleme fundamentale, cum sunt educația, relația dintre oameni, etc. Această neputință este rezultatul instalării drepturilor omului, ca singură sursă de legitimitate și de politică²⁶, această ideologie fiind la origine expresia principiului de autonomie exclusivă, o sursă de legitimitate opusă principiului de heteronomie²⁷, fiind solidară cu viziunea contractualistă asupra societății, având drept corolar istoricitatea, adică faptul că omul se constituie pe sine. Această celebrare a diferenței și exaltarea individualismului și a ceea ce vrea/își dorește individul este o ideologie care funcționează ca un operator de schimbare, dar care nu explică de ce lucrurile sunt cum sunt și care ar fi cauza care face schimbarea necesară și bună. Din contră, această ideologie caută să descalifice sistematic și constant orice încercare de căutare a unor explicații care încalcă dogma și aduc atingere principiului voinței individuale ca surse a binelui și răului. Orice încercare de explicare a faptelor, orice încercare de a justifica diferențele dintre ceea ce este și exigențele ideologiei drepturilor omului e considerată un scandal, ceva condamnabil, un pact cu inamicul. Această ideologie introduce o simplificare drastică a realității și lasă să se înțeleagă că realizarea drepturilor omului este la o aruncătură de băț. Faptul că drepturile omului nu sunt realizate deja este un scandal. Situația că există o diferență între fapt și ideal este nejustificabilă și condamnabilă în această viziune²⁸. Prin urmare, această ideologie se transformă într-o practică a denunțului și este chiar un instrument de condamnare (penală), iar ca doctrină a diferenței se dovedește a fi o păcăleală. Ea este doar afirmarea unei diferențe în cadrul strâmt al Identității. Occidentul, ca și orice societate pătrunsă de acest morb al drepturilor omului, pierde orice mijloc de a (re-)cunoaște diferența cu adevărat sau de a înțelege o altă societate/sau propria istorie. Centrarea pe individ, pe unicitatea lui, reducerea oricărui criteriu de legitimitate politică la ceea ce vrea sau își dorește acesta, face ca orice altă societate sau etapă a propriei istorii să apară fie doar ca produsul tiraniei, fie ca o conspirație împotriva libertății sau ca etapă din mersul inexorabil spre democrație, etapă care se cere a fi depășită sau care se depășește²⁹. În ciuda promisiunilor pe care le face, efectele practice sunt cu totul altele. Pe lângă faptul că produce o îngustare morală, mentală și cognitivă remarcabilă, ea duce la depozitarea de sine, la o cădere paradoxală în heteronomie, deoarece neagă legitimitatea colectivului și a faptului că individul există într-o societate și că e produsul unei societăți³⁰, așadar pentru că neagă și trece sub tăcere condițiile care fac posibilă existența umană. Paralizia sistemelor educaționale, distrugerea lor prin faptul că ceea ce vrea elevul este pus în centrul procesului pedagogic și nu transmiterea unui conținut cultural și disciplinarea pasiunilor, sau prin simplificarea

²⁶ Gauchet, *La démocratie contre elle-meme*, Paris, 2002, p. 303.

²⁷ *Ibidem*, p. 336.

²⁸ *Ibidem*, p. 359.

²⁹ *Ibidem*, p. 373.

³⁰ *Ibidem*, p. 380–381.

conținuturilor etc. este doar un exemplu. Aplicarea acestei ideologii, susține Marcel Gauchet, face societatea mai puțin coerentă, inteligibilă și guvernabilă³¹.

Eșecul permanent al acestei ideologii a fost remarcat în alt context, și într-un alt limbaj, și de către un alt autor francez, Jean Fabien Spitz. Acesta observa că istoria oficială și liberală a formării conceptului modern de libertate, istorie parțială care ascunde alte aspecte ale dezbaterilor referitoare la semnificația termenului de libertate, istorie care asociază niște drepturi naturale ale indivizilor (drepturile omului) cu o lege care ar proteja aceste drepturi, este doar o istorie parțială ce ascunde un eșec, iar corolarul ei, adică domnia nestingherită și atotputernicia limbajului drepturilor omului, nu este decât efectul incapacității de a răspunde la interogațiile și atacurile adversarilor privind devenirea libertății și a virtuții în societățile liberale contemporane. Acestea, ca și limbajul și ideologia drepturilor omului și a celebrării diferenței, nu fac decât să ascundă faptul că omul e redus în existența sa la dimensiunile de producător și consumator³², fiind reintrodusă o dimensiune a servituții care anulează autonomia și libertatea mult lăudate, anomia morală fiind doar fața care ascunde o heteronomie mai adâncă și care nu trimite la vechea dependență care lega omul și societatea de o lege naturală cu origini supraumane și sacre, ci îl leagă pe om de bunul plac și de mofturile unor voințe omenești.

³¹ Idem.

³² Jean Fabien Spitz, *op. cit.*, p. 23.

CÂTEVA IPOSTAZE ALE RECONSTRUCȚIEI FILOSOFICE LEIBNIZIENE

ALEXANDRU ȘTEFĂNESCU

PRETEXT

Fiecare secol, ca parte dintr-un corpus macroistoric a tot ce s-a petrecut și se va petrece vreodată, vine cu conștiința a ceea ce *este*, dar și cu reprezentarea aproape arhetipală a tot ceea ce *a fost*. Într-un al treilea plan, viitorul, ceea ce *va să fie*, nu reprezintă numai o formă de continuitate, ci și o modalitate de semnificare retroactivă a ceea ce s-a consumat. Mai mult decât atât, predispoziția autentică pentru un anume *sistem* filosofic, poate fi retrasată și dincolo de istoria propriu-zisă, în condițiile ei psihologice de posibilitate. De pildă, credem că Leibniz *trebuia* să ajungă la un substanțialism monadist de factură modernă prin chiar evoluția istoriei filosofiei anterioare secolului său. Dar mai credem și că oricare ar fi fost adâncimea viziunilor mecaniciste ale tânărului Leibniz, condițiile psihologice de împlinire ale substanțialismului erau concomitent prezente. Acesta e un fel de a spune că Leibniz „știa” către ce anume se îndreaptă, chiar și înainte de a ști propriu-zis, ori înaintea deciziei conștiente de a căuta autenticitatea substanțială în metafizică.

Această „programare” a istoriei (deși noi, oamenii, construim istoria și prin aceasta părem a ne „programa” pe noi înșine) e ceea ce îl obligă pe filosoful nostru să „aleagă”. Iar indeciziile sale și implicita succesiune de afinități repudiate și de repudieri transformate în afinități, reprezintă doar simptomul unei libertăți mai mult tranzitorii, vehicul a ceva ce este aproape „impus”. Pe scurt, drumul leibnizian de la scolastică la mecanicism și apoi la monadologie pare mai degrabă ceva destinal. Înăuntrul textului pe care îl propunem, o vedere de ansamblu asupra legăturilor dintre ceea ce a fost (filosofia greacă și cea scolastică), ceea ce este (mecanicismul) și ceea ce va fi (ontologia substanțialistă) confirmă un traseu dictat parcă de o mână divină. Considerăm, aici, că inclusiv relația dintre o „filosofie reformată” și pretențiile mecanicismului, pregătind proiectul său de maturitate, ne vorbește despre condițiile de posibilitate (atât cultural-filosofice, cât și psihologice) ale împlinirii sale ca primul filosof cu adevărat modern.

Nu e întâmplător faptul că secolul său stă practic între două lumi distincte. Istoric vorbind, suprapunerea dintre primatul rațiunii și configurarea ipotezei indivi-dualiste este, în logica decodării pe care istoria filosofiei și-o propune, efectul perspectivei inversate în raport cu medievalitatea. Modernitatea își asumă o paradigmă a diferenței, a alterității individului, chiar în pofida faptului că acesta participă la un plan ontologic comun. Pornim așadar de la metafizica individualității, precum în cazul lui Leibniz – o generoasă ontologie, nelipsită, după cum am arătat

într-o analiză dedicată filosofului din Hanovra, și de consonanțe social-politice¹. Dar acestei tipologii moderne de a face filosofie îi corespund mai multe modele de lucru. Cunoașterea carteziană, de pildă, se întâlnește aici cu ontologia leibniziană, iar o semnificativă parte a reconstrucției operate de Leibniz pleacă de la Descartes și de la erorile proiectului cartezian. Cu toate acestea, în textul de față ne interesează mai repede reconstrucția sensului din spatele universului leibnizian. Descartes nu constituie decât un impuls – al opoziției față de ceea ce Leibniz se va strădui să edifice, inclusiv prin „repararea” cartezianismului.

Urmărim, aşadar, relația individualismului cu dubla tipologie a raționalității (cartezian-leibniziană) precum și, ulterior, împlinirea acesteia în câmpul fizicalist. Avem în vedere, în primă fază, problema dezideratului *modernist-eclectic* al filosofiei lui Leibniz (primele două capitole – primul mai tehnic, celălalt mai speculativ) și ulterior problema *întinderii* (capitolul trei) și implicit relația substanței cu întinderea, ca specie de reformare filosofică.

Dacă ipoteza noastră inițială este corectă, atunci proiectul leibnizian de tinerețe, prin tot ceea ce face, are o singură utilitate impusă parcă din afara sa: aceea de a-și construi, piesă cu piesă, viitoarea viziune monadistă. Astfel, chiar și atunci când se crede un mecanicist, înăuntrul filosofului nostru tot un substanțialist va locui.

I

PHILOSOPHIA REFORMATATA

În pofida consecuției dintre paradigma individualității și particularizările experienței, cauza pretenției individualiste carteziene stă în eludarea mijlocirii cunoașterii prin experiență și a impactului ei formativ, la nivel comunitar. Pe de altă parte însă, monadologismul leibnizian va reorienta dinamica pretențiilor individualiste către satisfacerea unor exigențe sociale, inclusiv ca urmare a necesității de a decoda în acestea o finalitate universalistă. Așadar, am putea spune că „depersonalizarea” parțială a individualismului și intenția de a întemeia legături macroexistențiale sunt susceptibile de a satisface emulațiile moderniste mai degrabă decât patternul cartezian al rezeccionării individului din „lume”. Căci atât metodologic, cât și structural-tematic, dezideratul modernității filosofice ridicate în jurul noțiunii de *indivîd* își va fi găsit temeiurile anticipative în *eclectismul conciliator*² de secol XVII.

Spre deosebire de Descartes a cărui filosofie aproape profetică în acel context, *va fi preluată* de o manieră cvasi-apologetică, Leibniz *va prelua* el însuși

¹ Am în vedere ipoteza interpretării ontologiei leibniziene ca demers social din cartea mea *Leibniz și paradigma individualității: de la ontologie la politică și înapoi*, București, Paideia, 2011.

² Vezi Christia Mercer, *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge University Press, 2001, p. 23–59.

filosofiile anterioare timpului său, prin Renaștere, nominalism și înapoi, până la Aristotel, Platon și Pitagora, desigur fără a fi scutit vreun moment de dificultățile cernerii conceptual-tematice operate de filosofia scolastică. Mai mult, originalitatea sistematică, dar și simbolică a *ne-originalității*³ sale constituie un punct de vizitare tematică și coordonare istorică, inaccesibil unui cartezianism recalibrat pe *eu* și, din perspectivă macro-istorică, structural non-contemplativ. Acest tip de reduționism operat are bineînțeles, dincolo de proiectul metafizic propriu-zis, un substrat cultural mai larg, referitor la decepția acumulativă carteziană. Ceea ce vrem să spunem e că Descartes nu „crede” în istorie. Iar o atare neîncredere în produsul istoric al gândirii e mai mult ca sigur corelabilă unei idiosincrazii referitoare la filosofia predată de către iezuiți, cu precădere Aristotel⁴.

În logica analogiei cu filosofia leibniziană, această observație e esențială, mai cu seamă din perspectiva modernistă, filosofic reconciliatoare. Căci transgresarea leibniziană înspre o paradigmă universalist-comunitară, despre care spuneam că împlinește mai bine dezideratul noului proiect filosofic global redimensionat, decât failibilismul socio-universal cartezian, reprezintă urmarea unei combinatorii revalorizatoare. În acest sens, filosofia modernă depindea în bună măsură de reușita unificării paradigmatică aristotelico-mecaniciste – proiect a cărui posibilă întemeiere va fi făcut obiectul scrisorii lui Leibniz către maestrul său Jakob Thomasius, din aprilie 1669⁵, prin aceea că, în pofida fundamentalei distanțe teoretice dintre Descartes-Gassendi și Aristotel, institua deopotrivă paralelismul aristotelico-mecanicist și inovația conceptuală a unei substanțe⁶ care să fi căzut sub incidența unei atari reconcilierii. Dezideratul unui asemenea proiect, aparent imposibil de satisfăcut prin faptul că lega împreună paradigme virtual ireconciliabile⁷, poate sta sub câteva explicații distincte⁸: 1. un interes particular legat de operarea unei schimbări de interpretare a filosofiei lui Aristotel; 2. o imagine distorsionată asupra

³ Vezi enunțarea anterioară a acestui concept în *Leibniz și paradigma individualității*, p. 20–21, 27.

⁴ Vezi Alexis Philonenko, *Relire Descartes*, Paris, J. Grancher, 1994, p. 21.

⁵ Leroy Loemker, *Philosophical Papers and Letters*, Dordrecht, Reidel, 1969, 93–104; și C.I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Berlin, Weidmann, 1875–1890, I, 15–27; IV, 162–174. (În notele viitoare, edițiile Loemker și Gerhardt vor fi invocate prin numele editorului și cifrele corespunzătoare citării.)

⁶ “He [Leibniz – n.n.] insists that much of mechanical philosophy follows from Aristotelian principles and that Aristotle’s physics is explicable in mechanical terms. His argument includes a reformation of Aristotle’s notions of substantial form and matter into a mechanical conception of body. Leibniz happily concludes that by such means the mechanical philosophy ‘can be reconciled with Aristotle’s’” – Mercer, *op. cit.*, p. 99.

⁷ “The philosophies proposed by mechanists like Descartes and Gassendi explicitly reject the foundations of the Aristotelian system. Aristotle’s conception of individual substance, as a union of matter and an organizing substantial form, stands at the centre of his metaphysics. The rest of Aristotle’s philosophy assumes this notion. Therefore, when Descartes, Gassendi, and many other mechanical philosophers reject Aristotle’s account of substance and insist that all corporeal features can be explained wholly in terms of the motion of extended stuff, they discard the very foundations of the Aristotelian philosophy” – *ibid.*, p. 99–100.

⁸ Vezi *ibid.*, p. 100.

Antichității filosofice; și 3. un interes global pentru satisfacerea unui deziderat eclectic reconciliator – preocupare prin intermediul căreia, alături de specificitatea dialecticii sale *individual-universal*, Leibniz va fi devenit, în opinia noastră, primul modern⁹. Mai departe, asumându-ne certitudinea apropierei lui Leibniz de cea de-a treia variantă expusă, ar trebui să ne întrebăm ce clarificări am putea obține din consecuția dintre un atare proiect leibnizian, ca parte a unei reformări filosofice generale, și contextul istoriei filosofiei contemporaneității sale.

i. Înainte de toate, pretenția de autenticitate a demersului reconciliator aristotelico-mecanicist ar fi depins de comentariile scolastice și renașcentiste ale filosofiei Stagiritului. Prin urmare, atât timp cât, pe de o parte, scolastica renunțase la soliditatea temeiurilor și punctelor de reper din filosofia aristotelică și, pe de altă parte, pretenția umanistă a reinterpretării filosofiilor Antichității în cheie creștină abdicase, la rândul-i, de la exigențele completitudinii și autenticității de sistem, proliferând în construcția de compendii și sintetizări ocult-dogmatice¹⁰, proiectul leibnizian ar fi fost, atât din punct de vedere psihologic, cât și din perspectiva continuității filosofico-tematice, oarecum lipsit de acoperire. Chiar și Germania protestantă a lui Leibniz găzduise cu amabilitate o suită de tendințe combinatorii referitoare la valorificarea segmentului aristotelico-teologic. Totodată, însă, necesitatea ca o asemenea manieră de construcție sintetizatoare să fi căutat a eluda inconsistențele ivite din apropierea filosofiei lui Aristotel de lutheranism¹¹, urmărind întemeierea unei forme de „scolasticism protestant”¹², va fi descalificat autenticitatea proiectului, apăsând în mod suplimentar asupra veridicității și întemeierii viitorului proiect eclectic leibnizian. Pe de altă parte, însă, o atare obiecție va fi întrucâtva atenuată prin faptul că reedificarea, odată cu redescoperirea *Metafizicii*¹³ în secolul al XVII-lea, a proiectului protestant german pe baze mai solide ar fi coincis cu recalibrarea climatului cultural-filosofic în care Leibniz și-a consumat tinerețea.

ii. Așadar, în al doilea rând, reținem transgresarea formelor eronat interpretative (despre care nu putem presupune că i-ar fi servit lui Leibniz altfel decât erodând parțial temeiurile veridicității intențiilor sale moderniste) înspre autenticitatea unor dispoziții reconciliatoare bazate pe mecanicismul noilor filosofii ale naturii. Într-adevăr, prima jumătate a secolului al XVII-lea va cerne mecanicismul filosofiilor lui Galilei, Descartes ori Gassendi, precum și intențiile reformatoare ale articulării ipotezei de lucru aristotelico-mecaniciste. Cu toate acestea, uniformitatea imediată a dispozițiilor sintetice europene reprezenta o cerință necesară în vederea alinierii europenității la exigențele modernității în filosofie, precum și în știință, dar aproape

⁹ Reiau aici una din concluziile expuse în *Leibniz și paradigma individualității*, și totodată supoziție pentru un proiect viitor.

¹⁰ E.g. Agostino Nifo în *De Intellectu* și Everard Digby în *Theoria Analytica* – vezi Mercer, *op. cit.*, p. 100–101.

¹¹ E.g. proiectul lui Philipp Melanchthon – vezi *ibid.*, p. 101.

¹² William Turner, *History of Philosophy*, Boston, Ginn and Company, 1903, p. 439.

¹³ Vezi Mercer, *op. cit.*

imposibil de satisfăcut. Căci, în mod paradoxal sau nu, filosofia franceză ar fi valorificat unificatiionismul aristotelico-cartezian, în timp ce valorizarea expresiei mecaniciste a noii filosofii a naturii ar fi rămas inaccesibilă unei Germanii pronunțat conservatoare, aflate în pragul colapsului socio-identitar. Motivațiile unei atari impenetrabilități sunt multiple și țin de: structura socială și *pattern*-urile cultural-mentale, impactul devastator al Războiului de Treizeci de Ani, continuitatea scolasticismului și absența – cel puțin până la 1700 – a unui nucleu intelectual asemănător Societății Regale londoneze ori Academiei de Științe pariziene¹⁴.

iii. (a) În al treilea rând, cuantificăm dispozițiile moderniste ale gânditorilor secolului. Desigur, asemenea proiecte vor fi stat în legătură cu contextualitățile mai mult sau mai puțin generoase, corespunzătoare atât modelelor cultural-filosofice francez, german, olandez etc. și coordonatelor socio-economice inerente lor, cât și unui deziderat paneuropean abil insinuat în conștiința unei epoci ce va reactiva latențele cultural-mentale progresiv sedimentate odată cu ieșirea de sub presiunea medievalității. În acest sens, o consecință a apelului la o paradigmă paneuropeană ar subzista în tentativa de depășire a specificității unui context particular. Erhard Weigel, ca și Leibniz, de pildă, sunt depozitarii unei atari inițiative în raport cu care conservatorismul socio-politic german, precum și tradiționalismul scolastic al germanității ar constitui, paradoxal, un anacronism blocat într-un prezent circular. Prin urmare, apropierea leibniziană de noua filosofie modernistă, în condițiile în care Germania își va asuma apropierea de o paradigmă științifică de abia în vremea lui Kant, poate fi văzută ca expresie a unei anomalii¹⁵. În ciuda acestei interpretări construite pe certa realitate a unui izolaționism propriu unei germanități fracturate la nivel identitar, înclinăm să considerăm că atâta vreme cât ne permitem să vedem în Leibniz prim-exponentul metamorfozei filosofice moderniste, numai absența participării leibniziene active la un atare proiect ar fi constituit adevărata anomalie. Pe de altă parte, observația lipsei de disponibilitate cultural-mentală a contextului germanic mai larg pare a ne acutiza afirmația, mai degrabă decât ne-ar putea-o invalida. Căci o limitare de acest tip, ca expresie a unei identități fragmentariste, nu numai că potențează, prin opoziție, individualismul paradigmatic leibnizian, dar oferă în același timp prilejul saltului de la contextul germanității cultural-filosofice la imaginea paneuropeană¹⁶ a proiectului filosofic modernist. Așadar, involuția

¹⁴ *Ibid.*, p. 104 și n. 19.

¹⁵ Vezi Petersen în *Geschichte*, p. 340–341, *apud* Mercer, *op. cit.*, p. 104.

¹⁶ Credem că dezideratul unificatiionist european (politic, social, religios, cultural, filosofic etc.) reprezintă de fapt o miniatură a universalității. Europa leibniziană e doar „numele” destinului umanității ca atare. Căci, pe de o parte, avem straniețea indulgenței cu care Leibniz visează la o Europă încă măcinată de conflicte politice, religioase și economice; iar, pe de altă parte, avem și certitudinea că europenismul e doar o haină simbolică a ceva mult mai ambițios – vezi Walter H. O’Brian, *Leibniz Europeanism and the Characteristica universalis*, în *Leibniz-Kongress*, VI (ii), p. 218–227. Desigur, internaționalismul leibnizian are o bază ontologică și una socio-politică doar prin asociere cu ontologia. Iar dacă unei astfel de lumi îi este caracteristică și o tipologie anume de limbaj (*characteristica universalis*), atunci faptul că Leibniz descoperă, în corespondența sa cu iezuiții din China, asemănări

socio-culturală, impusă de istorie, pe pământ german va fi corelabilă preocupării leibniziene de a veni cu o soluție teoretică, în timp ce estimarea posibilității reale de a ajusta un asemenea proiect în așa fel încât să servească unui scop practic ar fi făcut, desigur, obiectul unei problematizări distincte. În al doilea rând, absența reducăției la un context exclusiv germanic și totodată saltul de la contextul german la însăși sfera europenității, certifică lipsa de sens în a atribui demersului leibnizian logica unei anomalii istorice. În realitate, lucrurile s-au petrecut la timpul potrivit și în locul potrivit¹⁷. În mod analog, însă, nu-i mai puțin adevărat că, limitat la germanitate, proiectul leibnizian ar fi devenit artificial și, poate, lesne perisabil. Pe de altă parte, depășind particularitatea socio-istorică a nucleului german – deziderat satisfăcut cu brio atât de Leibniz, cât și de Weigel – atari dificultăți de înscriere în logica timpului vor fi fost, la rândul-le, depășite. În cele din urmă, europenismul va fi salvat nu numai filosofia, ci și germanitatea însăși.

iii. (b) În ceea ce privește reconcilierea structurală propusă de Weigel, aceasta viza revizitarea unor fundamente metodologice matematice a căror resemnificare din perspectiva filosofiei Stagiritului ar fi metamorfozat adevărurile filosofiilor lui Descartes și Gassendi în extensii și corelații ale fundamentelor aristotelice. Într-adevăr, putem vedea în anticipația weigeliană a dezideratului modernist declicul cu adevărat reformator al filosofiei universale – superior atât exclusivismului anti-aristotelic al lui Paracelsus, cât și mefienței carteziene structurale înaintea aparatului filosofic occidental – și totodată un model inspirațional pentru tânărul Leibniz¹⁸. Mai departe, reformismul filosofic ce va fi influențat decisiv proiectul filosofului din Hanovra, poate fi urmărit în ceea ce-i privește pe Kenelm Digby, Jean-Baptiste du Hamel, și Johannes de Raey¹⁹. Anterior invocata perspectivă europeană centralizatoare s-ar fi reflectat în sistematizările acestor relativ minori gânditori. Căci alături de

între pictogramele chinezești și fundamentele limbajului său universal, reprezintă inclusiv o extindere a europenității la structuri fundamentale non-europene, deci universale. Pentru o vedere aprofundată asupra relației leibniziene atât cu iezuiții din China, cât și cu filosofia chineză, vezi Franklin Perkins, *Leibniz's Exchange with the Jesuits in China* în Paul Lodge, *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge University Press, 2004, p. 141–161; precum și David Mungello, *Leibniz and Confucianism*, The University Press of Hawaii, 1977.

¹⁷ În ciuda faptului că prezența proiectului leibnizian european într-un secol de conflict și confuzie socio-umană ridică anumite semne de întrebare – vezi O'Brian, *loc. cit.*, p. 218–219.

¹⁸ Cf. Gerhardt, VI, 343; în problema reformismului, vezi scrisoarea către Thomasius din aprilie 1669, precum și Christia Mercer, *Leibniz and His Master: The Correspondence with Jakob Thomasius* în Lodge, *op. cit.*, p. 10–46. Totodată, vezi clasificarea tipurilor de reformă filosofică, cu referire și la Paracelsus și la Descartes, în analogie cu reforma teologică, în Gerhardt, I, 23; și cf. Stuart Brown, *The 17th Century Intellectual Background*, în Nicholas Jolley, *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, 1995, p. 61/n. 25.

¹⁹ Vezi Mercer, *op. cit.*, p. 105. De asemenea, lista e completată de: Thomas White și Honoratus Fabri – vezi Brown, *op. cit.*, p. 52; Scaliger, Trew și Boyle – vezi Daniel Garber, *Motion and Metaphysics in the Young Leibniz*, în Michael Hooker, *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, Manchester University Press, 1982, p. 162 și 179/n. 9; precum și, indirect, Sturm – vezi Ch. Mercer and R.C. Sleight Jr., *Metaphysics: The Early Period to the "Discourse on Metaphysics"* în Jolley, *op. cit.*, p. 69 și Mercer, *op. cit.*, p. 47/n. 104.

Weigel ca reprezentant al germanității, propunerile celorlalți trei vor constitui alternativele filosofice ale culturilor engleză, franceză și olandeză la pretențiile exclusiviste proprii deopotrivă mecanicismului și aristotelismului tradiționalist²⁰. Dincolo de chestiunea eliberării filosofiei universale prin încurajarea libertății combinatorii de sistem, și problema necesității de a conserva adevăratul sens al filosofiei lui Aristotel ca fundament al noului proiect filosofic, așa cum sunt acestea formulate de Digby și du Hamel, probabil că cea mai acută perspectivă sintetică îi aparține, din câteva considerente, lui De Raey. Nu atât locurile comune referitoare la falsitatea, fie ea și de bună-credință, a interpretărilor scolastice și la accidentele perpetuate în istoria filosofiei europene prin asimilarea comentariilor arabe ne interesează aici, ci mai degrabă pregnanța legăturii dintre Aristotel și Descartes²¹. În mod corespunzător, coordonatele proiectului sintetic se regăsesc atât în îndreptarul conceptual-tematic făcut posibil prin emergența cartezianismului (prilej de interogație și reflecție cu privire la posibilitatea împlinirii unei atari resemnificări aristotelice în absența filosofiei lui Descartes), cât și în dezideratul eradicării iluziei incompatibilității aristotelico-mecaniciste. Căci desprinsă de pe-acum de suprafața iluzorie a unei perspective eronate și programatic întreținute cu largul concurs al idiosincraziilor scolasticii, filosofia își va fi intrat în drepturi odată cu reasamblarea, în ordine autentică, a filosofiei Stagiritului. Pe de altă parte, însăși autenticitatea proiectului autenticizării aristotelice propuse de către De Raey reprezintă o chestiune distinctă²². Cu toate acestea, fundamentul deopotrivă proiectiv și simbolic al construcției sale, prin aceea că îi ridică lui Leibniz o importantă minge la fileu, surclasează în bună măsură posibilul exces de zel de care filosoful olandez ar fi dat dovadă.

iv. Așadar, disociind filosofia lui Aristotel de interpretarea scolastică, Leibniz va sfârși prin a-i atribui Stagiritului, în scrisorile către Thomasius din 1669, o paradigmă cvasi-mecanicistă a cărei întemeiere va depinde bineînțeles de o perspectivă reformistă. Filosofia sa nu trebuia respinsă, ci pur și simplu reformată²³, idee pe care Leibniz o va transfera și filosofiei scolastice. Așadar, Aristotel nu va fi reprezentat un mecanicist în sine, ci unul relativ la un generos punct de referință tematică, direct corespunzător unui deziderat unificator²⁴. Urmările acestei congruențe totalizatoare nu se opresc însă aici. Înainte de toate, propunem, e adevărat, consecuția dintre proiectul moștenit de la reformiștii anterior menționați și instituirea unei perspective simbolico-statutare, care va fi sfârșit în fundamentarea

²⁰ Vezi Mercer, *op. cit.*, p. 105.

²¹ Vezi Theo Verbeek, *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637–1650*, Southern Illinois University Press, 1992, p. 8.

²² Vezi problema noțiunii de formă substanțială și identitatea materie–substanță în Mercer, *op. cit.*, p. 108–109.

²³ Vezi Mercer, *art. cit.*, p. 17; precum și Verbeek, *op. cit.*, p. 8–9.

²⁴ “The one question is whether Aristotle’s abstract theories of matter, form and change can be explained by magnitude, figure and motion. This the Scholastics deny and the philosophical reformers affirm” – Loemker, 94–95; și vezi detaliile explicative referitoare la Aristotel, în Loemker, p. 95 sqq.

noii filosofii. Vrem să zicem nu neapărat ea singură, ci ca parte a unui deziderat eclectic mai larg, la rândul ei parte a unui proiect centrat pe o solidă paradigmă individualistă, coroborată cu originalitatea și unicitatea acestei filosofii combinatorii.

Acest paradox – altundeva discutat²⁵ – al originalității lipsei de originalitate, reprezentând deschiderea către o semnificare latentă pe care filosofia lui Leibniz ar fi reactivat-o, colectând fără doar și poate pe merit beneficiile unei atari reușite, face din Leibniz un receptacul de *vechi* și de *nou*, precum și un veritabil sintetizator al acestora. Ceea ce suscită un alt set de observații de metodă. Căci odată clarificată o bună parte din contextualitățile dezideratului unificaționist, se cuvine să ridicăm, de o manieră comparativă, problema accesului conștient la istoria filosofiei. Altfel spus: atâta vreme cât o perspectivă simbolică, deși fără îndoială necesară, nu va satisface mult mai ambițiosul proiect leibnizian, croită fiind pe un tipar nesatisfăcător, declicul modernității filosofice, despre care presupunem că începe cu asumarea fundamentelor electice leibniziene, va reclama dizolvarea tematică a vechii filosofii înăuntrul paradigmei individualiste. Cu alte cuvinte, nu e suficient să presupunem că Leibniz este un eclectic doar fiindcă a trăit într-un secol pluristratificat tematic. Trebuie arătate explicit căile prin care filosofia sa a fost „contaminată”. Consecințele absorbției filosofice vor întruchipa următorul nivel demonstrativ al analizei noastre, atunci când depășind semnificația simbolică a unificaționismului, sinteza filosofico-tematică își va impune propriile exigențe și condiționări²⁶. Cert este însă că, aici, Descartes și Leibniz se întâlnesc, deloc surprinzător până la urmă, într-o *intuiție* comună, chiar dacă în mod evident corespunzătoare unor finalități distincte. Vedem așadar o similitudine între cei doi filosofi cât privește reformarea filosofiei, cu deosebirea că își opun pretențiile reformiste, în sensul în care, în timp ce filosofia lui Descartes va reprezenta expresia unei mefiențe structurale înaintea valabilității tradiției filosofice, Leibniz va fi mai degrabă dispus să rescrie informația prin asimilare. Acum, măsura în care exclusivismul globalist cartezian ar reprezenta mai curând o consecință a formalismului metodei de recuzare a cunoașterii și nu o valorificare a discernerii particulare dintre adevăr și falsitate, va fi făcut obiectul unei discuții separate. În mod independent (sau nu!) de aceasta, se cuvine poate să ne întrebăm: dacă asemenea variante sunt complementare? Și, mai ales: cine are șanse mai mari de adevărat a proiectului? Am văzut deocamdată că atât Descartes, cât și Leibniz

²⁵ Vezi mai pe larg în *Leibniz și paradigma individualității*, p. 15–39.

²⁶ O variantă a acestei chestiuni o găsim în dihotomia exclusiune-coexistență (“competitive exclusion” versus “coexistence”) aplicată relației dintre forme substanțiale pure și substanțe corporale, în Glenn A. Hartz, *Monads and Corporeal Substances: Competitive Exclusion or Coexistence?*, în Leibniz-Kongress, VI (i), p. 324–330. Ea reprezintă inclusiv o specie a interogației: ce și cât a luat Leibniz din filosofia antecesorilor și contemporanilor săi, precum și dacă există posibilitatea de a reconcilia paradigme virtual opuse? Mai mult, aceasta face și obiectul întrebării dacă Leibniz se află sau nu în contradicție cu sine însuși! În opoziție cu competiționalismul inițiat pe linia Erdmann-Russell, poziția lui Hartz mi se pare mult mai atrăgătoare; ea va face obiectul unui alt articol.

participă mai mult sau mai puțin direct la resemnificarea noii filosofii; și aceasta în pofida faptului că, în acord cu teza pe care o propunem, Descartes nu va fi îndeplinit decât jumătate de ecuație, lăsând – fără voie, dar în acord cu o insațiabilă viclenie a istoriei filosofiei – împlinirea dezideratului construcției filosofice moderniste în seama filosofului din Hanovra.

Există, prin urmare, o formă de continuitate, chiar dacă nu directă, între filosofiele celor doi raționaliști. Nuanțăm așadar, aici, ipoteza – în genere, corectă – conform căreia Leibniz *nu* îl continuă pe Descartes într-o formulă apropiată de presupusele consecințe ale apartenenței la aceeași specie filosofică.²⁷ Resemnificarea critică a cartezianismului și descalificarea erorilor cartezienilor²⁸, mutarea accentului în direcție ontologică și recuzarea fizicii lui Descartes²⁹ – toate acestea nu reprezintă urmările unei continuări pozitive, ci mai curând roadele întoarcerii la fundamentele raționalismului spre a alege *un alt drum*. Pe de altă parte, însă, în pofida unei vizibile separații tematice, intuiția reformismului va întemeia poate unica posibilitate coerentă de a ridica o punte structurală între cele două filosofii. Nu e, așadar, câtuși de puțin lipsit de sens a ne întreba: nu cine anume va prevala, căci măcar atâta lucru știm, ci mai curând: care va fi fost raportul de șanse?

Într-adevăr, știm că dezideratul reformării filosofiei va fi satisfăcut de către Leibniz, inclusiv prin aceea că ar fi avut acces la proiectul mentorului său Erhard Weigel, în timp ce Descartes s-ar fi blocat, de o manieră similară anti-aristotelismului lui Paracelsus, în recuzarea nediferențiată a tradiției filosofice. Această formă de blocaj poate fi văzută drept premisă a faptului că, deși Descartes a avut la îndemână finalitatea proiectului reformator, nu a putut să o fructifice nu ca urmare a unei incapacități teoretice structurale, ci mai curând datorită unei idiosincrazii. Iar o atare premisă va sta, la rândul-i, la baza concluziei *egalității de șansă*. Căci atât similitudinea contextuală, cât și funcționarea cartezianismului sub cele două mari premise ale filosofiei leibniziene: *dezideratul reformist* și *individualismul cronic* – ambele satisfăcute, în aparență, chiar dacă de o manieră specifică³⁰, de proiectul cartezian – aduc filosofia lui Descartes în preajma posibilității de a fi postulat ceea ce Leibniz însuși va postula câteva decenii mai târziu.

Așadar, deopotrivă simbolic și tematic, proiectul leibnizian ar fi fost în proximitatea posibilității lui Descartes de a-l pătrunde. Chiar opinia lui Leibniz

²⁷ Vezi anumite detalii ale traseului dublu de la Descartes la Leibniz și înapoi la Descartes și în partea I din *Leibniz și paradigma individualității*, p. 15–89.

²⁸ Vezi, de pildă, faptul că filosofia carteziană și cartezienii n-au înțeles natura substanței corporale (Gerhardt II, 269), precum și critica definirii substanței prin întindere (Gerhardt II, 58).

²⁹ Vezi Gerhardt, *Leibnizens mathematische Schriften*, A. Asher et co., 1849–1863, VI, 117–119.

³⁰ Măsura în care această specificitate va antrena o întemeiere doar parțială și care, astfel, ar împiedica totuși asupra șanselor de satisfacere a proiectului modern, va reprezenta o problemă pentru mai târziu.

însuși cu privire la modalitatea în care Descartes și-ar fi ratat³¹ dezideratul generic al filosofiei sale întărește concluzia unei atari vecinătăți. Din acest motiv – precum și din perspectiva acordării la o suită de constrângeri similare – se cuvine ca cernerea raporturilor filosofice dintre cei doi să preceadă nuanțarea discuției cu privire la: 1. satisfacerea amintitelor condiții de o manieră specific distinctă de cum se vor fi împlinit acestea sub regulile formatoare ale filosofiei lui Leibniz; și 2. veridicitatea consecuției dintre o metodologie diferită și pretenția unei finalități virtual neschimbate. Pe scurt, ne vom întreba: ce anume a contribuit în mod decisiv la ratarea proiectului cartezian? În ce măsură un atare eșec stă în satisfacerea specifică a condiționărilor extrase din proiectul filosofic leibnizian? Ce rol joacă idiosincrazia carteziană cu privire la acceptul tradiției filosofice în specificitatea satisfacerii condițiilor amintite, și dacă poartă aceasta, fie și în mod indirect, vreo responsabilitate mai mult sau mai puțin ocultă? Dacă eventualul succes al cartezianismului ar fi coincis cu o anticipație a modernismului filosofic? Și totodată ce rol joacă ratarea proiectului cartezian în echilibrul pre-modern și modern al filosofiei și, implicit, dacă ne putem permite să ne raportăm structural nenuanțat la aceasta pe filonul unei interpretări exclusiviste ce nu (re)cunoaște decât extremitățile valorice?

Sensul coerenței decelării posibilităților de răspuns la aceste interogații se va acutiza odată cu împlinirea analizei comparative dintre pretențiile, exiguitățile și finalitățile conținute în filosofii lui Descartes și Leibniz. Plecăm, așadar, de la realitatea transgresării înspre modernitate a proiectului leibnizian, de la chestiunea originalității lipsei de originalitate corespunzătoare cernerii valorice a îndreptarului filosofic și a acumulărilor cultural-istorice reorientate deopotrivă tematic și metodologic, de către filosoful din Hanovra. Dimensiunea simbolică a contrarietății, sub însemnul căreia stă filosofia sa, e structural corelabilă dezideratului reformist.

Pe de altă parte, însă, dincolo de simbolismul imaginii noii dimensiuni paradigmatică în filosofie, sistemul leibnizian cunoaște, de asemenea, anumite consecințe tematice ale proiectului unificator: întâi, în ceea ce privește ontologia și accepțiunea de substanță, inclusiv din perspectiva adversității dintre formele substanțiale pe de o parte, înțelese ca tendințe înnăscute ale corpurilor³² și instituind un adaos interpretativ imposibil de cuprins în logica mecanicii corpurilor și de aceea, cumva, lesne de postulat de o manieră abstractă – și la fel de lesne capabil de a eluda orice rigoare empirică verifcaționistă – și perspectiva mecanicistă a apelului la dimensiune, formă și mișcare pe de altă parte; apoi, în al doilea rând, cu referire la fizica

³¹ Vezi Loemker, 152, 223, 655. Totodată, vezi și suprapunerea cu opiniile lui Spinoza referitoare la proiectul cartezian, în E.M. Curley, *The Collected Works of Spinoza*, vol. I, Princeton University Press, 1985, Ep. 2; și în A. Wolf, *The Correspondence of Spinoza*, Allen & Unwin, London, 1928, Ep. 81.

³² Vezi Daniel Garber, *Leibniz: Physics and Philosophy*, în N. Jolley, *op. cit.*, p. 271.

leibniziană, incluzând relația cu fizica lui Aristotel, trecerea la mecanicismul pre-modernist și fizica corpusculară, precum și sensul criticii leibniziene a proiectului mecanic cartezian și a reverberațiilor acestuia în ontologie.

II

MOMENTUL ROSENTAL ȘI „JOCUL” MECANICISMULUI

Cercetarea consecințelor demersului unificator, deopotrivă în fizică și metafizică, laolaltă cu sesizarea unei consecuții dintre mecanicismul leibnizian de tinerețe și metafizica maturității sale, ridică o serie de probleme de context tematic asupra cărora ne vom opri dintru început. Ele gravitează în jurul acelei ambivalențe mecanicist-substanțiale³³ care va reverbera, cu maximă putere și influență teoretică decizională, înăuntrul spațiului intelectual-educational al tânărului filosof. Astfel, în măsura în care putem presupune că Leibniz ar fi fost bântuit de o formă sau alta de indecizie cu referire la teoretizarea structurii și texturii substanțiale a universului, o atare precizare contribuie în mod evident la reliefaarea unui context activ propriu dezideratului unificaționist. Credem, așadar, că și prin celebra deliberare interioară consumată odată cu plimbările din crângul Rosental³⁴, aflat în împrejurimile Leipzig-ului, și susceptibilă de a se erija într-o mai mult sau mai puțin certă poziționare filosofică, Leibniz nu numai că ar fi înclinat o balanță, al cărei echilibru va întruchipa ulterior obiectul unei reevaluări, dar va pune totodată bazele filosofiei moderne.

În mod oarecum independent de acuratețea determinării temporale a acestui moment de tinerețe³⁵, dezideratul reformist, repercutat prin forța împrejurărilor asupra embrionului modernismului filosofic, va începe cu prevalența filosofiei mecaniciste înaintea formelor substanțiale³⁶. Scolastica va reprezenta, deci, implicit, obiectul acestei respingeri, totodată însă acutizând măsura în care filosofia aristotelică însăși, în chip de punct de origine al conversiei la scolasticism, va putea fi salvagardată. Iar de coerența unei atari salvagărdări am văzut că ar fi depins în bună măsură destinul de mai târziu al filosofiei occidentale.

În mare, sensul unicității acestui moment de (in)decizie leibniziană – momentul Rosental – stă în cele trei consecințe structurale: i. preeminența mecanicismului și a

³³ Parte activă a „jocului” pe care îl imaginăm, cu toate fețele acestuia: Aristotel, solastica, reformismul structural, relația cu Descartes și „lupta” cu acesta pentru supremația secolului, dar și speculațiile noastre de istorie contrafactuală a filosofiei.

³⁴ Vezi Gerhardt, III, 606.

³⁵ Legat de controversa determinării în timp a momentului Rosental, vezi Willy Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz*, Heidelberg, 1909, p. 49–51; și Mercer, *op. cit.*, p. 24–26.

³⁶ “After having finished the trivial schools, I fell upon the moderns, and I recall walking in a grove on the outskirts of Leipzig called the Rosental, at the age of fifteen, and deliberating whether to preserve substantial forms or not. Mechanism finally prevailed and led me to apply myself to mathematics” – Loemker, 655; Gerhardt, III, 606.

fundamentelor matematice înaintea formelor substanțiale; ii. reorientarea viitoare către metafizică și, implicit, către concluzia substanțialismului monadic, prin aceea că matematica nu pot livra, în mod adecvat, o *ultima ratio* a mecanicii³⁷; iii. fundamentarea dezideratului filosofic unificaționist prin posibilitatea de a conjuga mecanicismul cu filosofia lui Aristotel, deci și cu acele segmente ale scolasticii în care se conservă verticalitatea și adecvarea interpretativă a filonului aristotelic. Într-adevăr, existența unei finalități parțial scolastice este probabilă, însă importanța scolasticii ca punct de plecare – nemaivorbind de faptul că garantează stabilitatea punctului de origine al demersului comparativ Descartes–Leibniz – este certă. Leibniz nu caută a transgresa paradigmatic dinspre aristotelism înspre mecanicism, ci – credem – dinspre filosofia scolastică înspre o filosofie a principiilor fizicii mecaniciste, purtând cu sine, e adevărat, motivația descoperirii unui filon mecanicist care să satisfacă și să întrească proiectul reconcilierii unui atare program mecanicist cu filosofia Stagiritului³⁸.

În acest sens, putem totodată decreta posibilitatea anticipației proiectului modernist prin intermediul acurateței interpretărilor scolasticii. Dezideratul reformist s-ar fi simplificat, așadar, în mod considerabil, printr-o interpretare medievală „corectă” a vechii filosofii. În acest caz, tendințele moderniste n-ar mai fi presupus: 1. pe de o parte, apropierea dintre mecanicismul pre-modern și filosofia lui Aristotel, iar 2. pe de altă parte, separația – activată de perspectiva renescentistă – dintre aristotelism și scolasticism; ci 3. exclusivă relație scolastico-mecanicistă dintre segmente filosofice cvasi-concomitente ori imediat consecutive. Întoarcerea la fundamentele antice, prilejuită de filosofia Renașterii, va reactiva acea necesitate de a eradica lipsa – mai mult sau mai puțin conștientă – de onestitate și adecvare interpretativă, necesitate pe care Leibniz și-o va asuma atunci când, sărind parțial din schemă filosofia scolastică, va alege să se reîntoarcă la sursele acesteia spre a găsi un numitor comun al înseși istoriei filosofiei. Iar ironia acestei finalități va sta inclusiv în aceea că scolasticismul însuși va fi unul din beneficiarii dinamicii filosofice reformiste, prin faptul că nici mecanicismul și nici fundamentele aristotelice singure nu vor fi epuizat sfera noii ontologii reformatoare. Reîntoarcerea la formele substanțiale, în pofida insistenței cu care Leibniz vedea filosofia lui Aristotel în acord cu centrarea pe necesitatea de a oferi explicațiile fenomenalității în termeni relativi la dimensiune, figură și mișcare³⁹, va demonstra acest lucru.

³⁷ Și continuare scrisorii către Remond: “But when I looked for the ultimate reasons for mechanism, and even for the laws of motion, I was greatly surprised to see that they could not be found in mathematics but that I should have to return to metaphysics. This led me back to entelechies, and from the material to the formal, and at last brought me to understand [...] that monads or simple substances are the only true substances and that material things are only phenomena, though well founded and well connected” – Loemker, 655.

³⁸ Vezi Mercer, *op. cit.*, p. 27.

³⁹ Vezi Loemker, 94; și pentru detalii, *infra*, nota 48.

Revenind însă la ipoteza contrafactuală a identității și adecvării conceptual-tematice dintre filosofia Stagiritului și scolasticism, și la posibilitatea ca finalitatea proiectului leibnizian să fi fost satisfăcută prin conjugarea dintre mecanicism și filosofia scolastică, aşadar, fără a apela în mod direct la fundamentele antice, ci numai la finalitatea acestora în medievalitate, s-ar cuveni poate să ne întrebăm: 1. dacă și cum ar fi resemnificat aceasta (in)decizia leibniziană a momentului Rosental? Și 2. când și cum ar fi putut reacționa Descartes înaintea unei atari posibilități, care ar fi transformat idiosincrazia sa aristotelică într-o chestiune caducă?

Într-adevăr, pare posibil ca realitatea acestei ipoteze să fi transformat *dilema* leibniziană într-o problematizare superfluă, în măsura în care descoperirea mecaniciștilor vine și ca o alternativă la un proiect scolastic nesatisfăcător. Pe de altă parte, însă, opțiunea inițial mecanicistă ar putea fi văzută drept o alegere conștient-pozitivă, mai degrabă decât ca făcând obiectul unui refugiu filosofic. Este deci posibil ca propunerea de corelație a acesteia cu filosofia lui Aristotel, spre a deschide drumul către o viziune global-modernistă, să nu fi inclus neapărat substratul superiorității de veridicitate a aristotelismului înaintea interpretărilor scolastice.

În al doilea rând, firește, invocata posibilitate implică un proces de anticipație pe care trebuie să-l confruntăm cu contextualitățile momentului pre-leibnizian. Cu alte cuvinte, atâta vreme cât istoria filosofiei nu ar mai fi trebuit să aștepte un filosof cu energia de a ridica un arc atemporal peste vechi și nou, în ce măsură putem presupune că proiectul reformist ar fi căzut sub sfera de influență a unuia dintre acei gânditori aflați în imediata vecinătate structurală a viitoarei modernități, și totodată purtând directă responsabilitate a inovației mecaniciste în filosofie? Descartes, desigur, e unul din aceștia, precum sunt și Gassendi ori Hobbes, însă, spre deosebire de aceștia din urmă, chestiunea sensului de raportare la o prezumtiv altă față a scolasticii îl identifică și îl evidențiază drept punct de referință al exercițiului imaginat. Căci nici empirismul și nici mecanicismul însuși nu vor mijloci, precum paradigma raționalistă, coerența confruntării cu o filosofie scolastică zămislită din rațiune.

Cu toate acestea, în ce măsură apropierea scolasticii de fundamentele autentice antice ar fi schimbat ceva din mefiența carteziană înaintea tradiției cognitiv-filosofice, reprezintă o destinație cu potențial analitic, dar incertă, și asta din mai multe motive, în general corelabile condițiilor anterior invocate referitoare la naufragierea lui Descartes în proximitatea dezideratului reformist leibnizian. Aici, trebuie considerată predispoziția carteziană către o abordare critică mai adâncă, și înfinit mai puțin constructivă în forma sa reformistă, deopotrivă față de *tradiția filosofică* a medievalității și în relație cu *structura experienței*. În acest sens, și cu atât mai mult cu cât cea din urmă ar fi impietat asupra celei dintâi, acordarea filosofiei scolastice la veridicitatea aristotelismului ar fi reprezentat probabil o furtună într-un pahar cu apă. Dimpotrivă chiar, Descartes ar fi putut fi îndreptățit să considere că aristotelismul și-ar fi meritat soarta de a fi sistematic – fie și numai în mod parțial conștient – trunchiat și expropriat de către filosofia medievală, după

cum scolastica însăși își va fi meritat, la rândul-i, poate, destinul disipării sub paradigma mecanicist-modernistă. Pe de altă parte, trebuie cuantificată și dimensiunea cronicizării unei forme specifice de individualism cartezian, și care se desparte de modelul individualismului leibnizian – despre care știm deja că va satisface dezideratul reformării filosofiei – prin lipsa unei determinații socio-comunitare⁴⁰ coerente. „Eu”-ul lui Descartes rămâne blocat în singular, în timp ce, în mod corespunzător, „eu”-ul leibnizian alege a transgresa înspre un „noi” corelat multiplicității socio-culturale, și totodată parte indelebilă din conștiința umanității moderniste.

Aplecarea asupra unei ipoteze contrafactice referitoare la valabilitatea scolasticii și la impactul adecvării interpretative asupra tendințelor de reformare a unei filosofii mai mult sau mai puțin captive înăuntrul unei paradigme limitative, nu face decât să întărească, dincolo de cercetarea posibilității ca Descartes să-și fi depășit cumva condiția, necesitatea exploziei mecaniciste în istoria filosofiei. Oricare ar fi fost destinul cultural al medievalității filosofice, aportul mecanicismului la construcția dezideratului reformist ar fi reprezentat ingredientul final al trecerii în modernitate. Descartes însuși va intui aceasta, în rând cu alți iluștri mecaniciști, dar va rămâne totodată blocat în pretenția singularității și suficienței *pattern*-ului mecanico-fizicist. Chiar structurarea metodologică propusă prin intermediul „metaforei arborelui” oferă, în mod just, măsură alinierii proiectului său pe o axă ascendentă fizico-mecanicistă, deși întemeiată pe fundamente metafizice și sfârșind în aplicații material-morale ale individului. Ca și în ceea ce-l privește pe Leibniz, consecuția corelativă dintre „trunchi” și „rădăcini”, conform metaforei din prefața *Principiilor*, adică dintre fizică și metafizică, va avea un cuvânt specific de spus. În fapt, apropierea fizicii de o suită de coordonate metafizice va comporta o dublă relație: pe de o parte indirectă, prin intermediul matematicii și metodei carteziene, pe de altă parte, directă prin aceea că legile fundamentale ale fizicii ar fi reclamat un fundament metafizic⁴¹.

În ceea ce privește acel segment al fizicii care ține de teoria mișcării sau de mecanică, aportul mecanicismului ca explicație fenomenală a cărei întemeiere ar fi transformat formele substanțiale și calitățile oculte în principii superflue, se va fi suprapus punctualității dezideratului cartezian, fără a fi asimilabil, precum în cazul lui Leibniz, unui proiect cu mult mai generos. Desigur, dincolo de o predilecție către o anumită paradigmă, și de contextualitățile contactului cu Gassendi și Hobbes, Descartes întrunea toate condițiile obstinației în a eradica eșafodajul filosofic al scolasticii. Departe de el fie și numai gândul posibilității de a oferi scolasticii – și prin aceasta, modernității filosofice în devenire – șansa răscumpărării păcatelor ei.

⁴⁰ Cu referire la proiectul cartezian în politică, dar și în morală, vezi articolul meu *Descartes și politica*, în „Sfera politicii”, vol. XVIII, nr. 8 (162), 2011.

⁴¹ Cf. O. Hamelin, *Le système de Descartes*, Paris, F. Alcan, 1921, p. 310.

Motivul pentru care insistăm pe o atare inadecvare a răspunsului cartezian ține de similitudinea situațiilor în care cei doi filosofi s-ar fi regăsit înaintea mecanicismului și a necesității de a-i oferi acestuia un fundament final. Acea indirectă relaționare matematică și a metodei carteziene în fizică, urmată de apelul la o formă de adecvare metafizică a legilor fizicii, va trebui confruntată cu motivația leibniziană a întoarcerii, odată cu imposibilitatea de a găsi fundațiile finale ale mecanicismului în matematică, la metafizică! Faptul că posibilitatea de a vedea o nepotrivire între mecanică și fundamentele sale matematice e atenuată de dualismul fizico-metafizic, contribuie la distrugerea oricărei posibilități ca Descartes să fi putut decide a substitui, precum Leibniz, – firește, ca valoare și substrat ontologic, și nu ca strictă realitate a existenței – întinderea, masa ori dimensiunea extensivă printr-o formă sau alta de entelehie. Leibniz însuși va fi posedat de morbul unei nesiguranțe ce va face, în cele din urmă, obiectul unei răzgândiri corespunzătoare deviației de la paradigma mecanicistă înspre o formă de compromis sistemic.

Această tipologie, la rândul-i, de dualism ontologic final, al concomitenței materiei universului fizic și principiilor corporale leibniziene, e virtual inaccesibilă lui Descartes tocmai din pricina ratării, la limită am spune, a dezideratului conciliator. Astfel, chestiunile singularității și suficienței fizicaliste par a fi expresiile acestui eșec, în pofida faptului că recunoașterea necesității de a invoca anumite fundamente metafizice îl apropie de filosoful din Hanovra. Dacă așa stau lucrurile, atunci imposibilitatea de a proiecta o imagine uniformă asupra destinului filosofic modern este o consecință a metodei, și nu numai a intenției reformatoare. Căci Descartes este el însuși un reformist în felul lui, fără a intra însă, precum Leibniz, în logica unei „reformate conciliatoare”!

Într-adevăr, posibilitatea reformei este structural înscrisă în proiectul cartezian, prezintă atât vizavi de contextualitățile filosofico-empirice ale timpului său, vasăzică necesitatea recuzării scolasticii precum și îndreptarea failibilismul cogniției individuale, cât și acutizată prin efectele posterității interpretativ-exegetice asupra cartezianismului, în mod independent adică de îndreptățirea pretențiilor pe care cartezienii ori necartezienii le vor fi lansat în numele și pe socoteala filosofului. Transferate fiind dinspre filosofie înspre aparatul socio-politic, observăm că urmările interpretării reformismului cartezian se concentrau, de pildă, în jurul unei titulaturi revoluționar-conspirative⁴². În acest sens, atât refuzul tradiției filosofice și, poate, prin extensie, și al tradiției sociale, cât și contextul împovărării cartezianismului cu antagonismul proliferat vreme de cincizeci de ani de către Curtea Franței și Ludovic al XIV-lea, ar fi contribuit la ridicarea unui astfel de edificiu interpretativ cvasi-iluzoriu. Motivele respingerii acestei interpretări – dimpreună cu sensul în care ea s-ar fi putut, măcar parțial, justifica – au fost expuse

⁴² Cât privește includerea filosofului francez într-o grupare „conspirativă” care s-ar fi opus despotismului, arbitrarului politic și puterii discreționare, vezi Quentin Taylor, *Descartes's Paradoxical Politics* în „Humanitas Journal”, vol. XIV, nr. 2, 2001, p. 76 sqq.

anterior⁴³. Fără a le mai relua aici, considerăm că ele dau măsura unui climat generic de răspuns individual cu privire la consumarea hiatusului esențial-tematic, dar și simbolic, ce se va fi ivit în prelungirea post-medievalității, ori în imediata proximitate a modernității. Nu poate fi o coincidență ca Descartes să-și fi definitivat stilul într-o atare post-medievalitate, ci mai degrabă o consecință a unilateralității istoriei într-un timp anume, după cum nu poate fi văzută drept coincidență nici definitivarea stilistică leibniziană în apropierea modernității pe care considerăm că o va inaugura.

Urmările confruntării dintre posibilitatea carteziană a reformei și, în mod concomitent, imposibilitatea concilierii sintetizatoare a aceluiași Descartes, se insinuează, așadar, în jurul unui mecanicism presupus a eluda dogmatismul substanțialității scolastice, dar care, la rândul-i, e iremediabil limitat printr-o suficiență fizicistă cronicizată. Ea va trebui fără doar și poate urmărită în confruntarea cu consecința leibniziană dintre mecanicism și metafizică. Ceea ce vom și face în cele ce urmează.

III

„METAFIZICA” ÎNTINDERII

Am văzut anterior cum, asimilând impactul unei paradigme mecaniciste – instinctiv văzute de către Leibniz ca expresie a modernismului⁴⁴, ceea ce contribuie cumva la ironia identificării unei alte felii de modernitate a cărei recunoaștere vine din partea primului gânditor cu adevărat modern, de unde și „inadvertența” istorică reliefată prin această observație – asupra formelor substanțiale, Leibniz va trăi cu senzația unei descoperiri dacă nu antologice, atunci măcar semnificative. Decelarea sensului profund al acesteia, atât dintr-o perspectivă esențial-tematică în filosofie, cât și dintr-una augmentată simbolică, va face obiectul scrisorilor adresate mentorului său Jakob Thomasius în 1668–1669, cu referire la impactul ontologic, dar și istoric al paradigmei mecaniciste. În mod fundamental, perspectiva istorică, care va face inclusiv obiectul unei rescrieri interpretative a filosofiei lui Aristotel spre a o aduce pe aceasta la zi, în acord cu dinamica filosofică a ceea ce se va numi „modernitate”, reprezintă expresia dezideratului sintetic-unificator pe care Leibniz alege a și-l asuma de la un moment dat încolo. În mod corespunzător, chiar dacă anumiți exegeți consideră că mecanicizarea aristotelismului va reprezenta o tendință relativ pasageră⁴⁵, susceptibilă de a se estompa ulterior, cert este că roadele fundamentale ale unui proiect filosofic stând sub dimensiunea paradigmatic unificaționistă leibniziană, vor fi fără doar și poate culese ulterior. Reverberațiile tematico-

⁴³ Vezi *Leibniz și paradigma individualității*, ed. cit., p. 192–204.

⁴⁴ Prin chiar folosirea termenului de „modern” – vezi Loemker, 655.

⁴⁵ Vezi Garber, *op. cit.*, p. 162.

simbolice ulterioare vor compensa, aşadar, orice neajuns al unei posibile lipse de consecvență. Spunem posibile, deoarece în fapt nici nu poate fi vorba, riguros vorbind, de o lipsă de consecvență, cât mai degrabă de o nuanțare venită ca și consecință a indeciziei legate de posibilitatea mecanicismului de a invalida paradigma substanțialistă. Căci plecând, practic, de la un fundament ambivalent al pendulării între două seturi distincte de condiții și urmări, Leibniz nu ar avea față de ce anume să fie (in)consecvent.

În ceea ce privește, însă, posibilitatea de invalidare, înscrisă chiar în logica opoziției dintre cele două structuri, se cuvine să fim bine înțeleși: reîntoarcerea leibniziană cu fața la simbolismul și sensul formal al *formelor substanțiale* nu constituie atât urmarea preeminenței acestora asupra materiei, cât consecința ideii conform căreia *ultima ratio* a existenței material-mecanice se va fi găsit în metafizică, nicidecum în matematică⁴⁶. Propunem, prin urmare, un sens de deconstrucție, de augmentare a negativității, aşadar, o logică a *relației* și a *diferenței* relaționale.

Am discutat deja, în cartea mea despre Leibniz, atât sensul simbiotic al metafizicii leibniziene, cât și structurarea filosofiei sale pe ceea ce am numit *logica diferenței*. Ceea ce, desigur, nu ar face câtuși de puțin inoportună reaplecarea asupra câtorva nuanțări referitoare la această poziție. Între metafizica simbiozei și preocuparea în a găsi atât fundamente „anacronice” ale actualității, cât și expresii ale actualității filosofice în Antichitate nu este decât o diferență de perspectivă: metodologico-tematică *versus* istorică. Cea istorică servește identificării unui climat de gândire filosofică a cărei structură conceptuală, dar și simbolică, va face posibilă inovația tematică pregătită de Leibniz, acea „inovație neinovatoare” care ridică problema modului în care filosoful german convertește neoriginalitatea conceptuală într-un edificiu filosofic peren.

Tot astfel, (in)decizia mecanicistă, revizitarea filosofiei Stagiritului și forma de compromis metafizic corespunzător declicului dualist constituie rădăcinile proiectului leibnizian. Ca o observație suplimentară: faptul că Leibniz își permite să formuleze apropierea paradigmei universaliste aristotelice, aflată în opoziție de premise și metodă cu logica diferenței, de explicațiile microfilosofice ale mecanicismului, evocă îndrăzneala – pe care majoritatea sistematizărilor combinatorii s-ar cuveni s-o aibă – în a presupune existența unui sâmbure comun concluziv. Or deducția aceleiași concluzii din și prin premise, respectiv metode contrare, atinge fără îndoială coarda vibrantă a valabilității ireductibile metodologic. Un adevăr ultim planează, aşadar, asupra construcțiilor teoretice, recognoscibil fiind atât în micro cât și în macrofilosofie. Identitatea lui eluzivă, susceptibilă de a fi cernută de false reprezentări și indicii eronate, constituie o lume în sine. Deocamdată, ceea ce știm e că există.

Indecizia mecanicist-substanțialistă, laolaltă cu tot ceea ce-i este subsumat, reprezintă, deci, expresia unei echidistanțe relative la o finalitate comună și presu-

⁴⁶ Vezi *supra*, nota 37.

punând absența preeminenței uneia asupra celeilalte. Desigur, Leibniz lucrând cu incertitudinea teoreticianului silit să-și populeze alegerile cu presupuziții și artificii teoretice cu valoare de adevăr, s-ar cuveni să opteze într-un sens sau altul, întorcându-se cu fața către ceea ce-i oferă adecvare contextuală, confort mental și valabilitate simbolică. Însă, în spatele acestei opțiuni, oricare ar fi aceasta, va sta sentimentul ingrat al distrugerii inoculate prin chiar ideea de opțiune, și al refuzării adevăratei valabilități simbolice caracteristice echidistanței. Adevărul e neutru ca existență, el nu optează, ci se cere descoperit, reclamând acea opțiune corectă a cărei valabilitate n-o recunoști, însă, decât în al doisprezecelea ceas, atunci când e, probabil, prea târziu să te mai răzgândești. Din cenușa unui atare eșec se naște o necesitate primară: anticipația valabilității – un deziderat cu adevărat banal și totuși o *rara avis* printre gânditori. De aceea, în logica severă a failibilismului cognitiv uman, problematizarea absenței valabilității pare a face obiectul unei posibilități ceva mai reduse de eșec.

Am putea spune, așadar, că problema negativității deconstructive și logica diferenței, dimpreună cu neutralitatea unui adevăr final în raport cu care Leibniz va fi căutat să altereze inalterabilul din istoria filosofiei, salvgardează filosofia leibniziană de ea însăși. Căutând a se re-construi pe sine în acord cu structura acestui adevăr, oricare ar fi fost aceasta, și odată cu sine, filosofia însăși, viitorul acesteia, dar și trecutul deja scris, Leibniz va fi pășit, iată, în mod corespunzător, într-o modernitate a viitorului, dar în egală măsură și a trecutului; o modernitate ce va aduna, piesă cu piesă, concept peste concept, metodă după metodă, o dare de seamă asupra unei lumi ridicate din substanțe și subiecți, o universalitate a indivizilor, precum și o individualitate a universalilor. Un puzzle tot atât al deosebirii asemănărilor, cât și al asemănării deosebirilor. Ajutat, deci, de presupuzițiile de lucru ale nominalismului, Leibniz își va fi întors fața de la macro-filosofia universalist-comunitară aristotelică înspre paradigma micro-diferențială, numai spre a reconfrunta ulterior globalismul filosofic al Antichității cu particularitatea explicației fiziciste caracteristice mecanicismului post-medieval. Că însăși filosofia leibniziană va permite întrezărirea unui holism îmbrăcat în hainele individualității – aceasta constituie întregirea paradoxului ontologic ori, dimpotrivă, urmarea adevăratului curs al filosofiei sale, travestite la rândul ei în paradox.

În fapt, exercițiul critic-deconstructiv invocat e urmarea firească a unei stări de lucruri incomode. Făcând apel la contextualitățile secolului al XVII-lea în care mai reverberau încă atât consecințele cultural-simbolice ale proiectului renescentist și urmările conceptual-metodice pe termen lung ale cvasi-eșecului⁴⁷ scolastic, cât și noile paradigme mecanicist-științifice de lucru, înțelegem de ce raționaliștii întrezăreau necesitatea unei construcții filosofice noi, clădite din aceleași materiale. Un

⁴⁷ Căci atâta vreme cât fundamentele reale ale mecanicismului îl vor conduce pe Leibniz înapoi la entelehii și implicit la prevalarea, fie și numai simbolică – deși, desigur, nu e vorba numai de atât – de formele substanțiale, scolastica nu va fi eșuat cu totul; vezi și *infra*, nota 54.

asemenea proces începea, așadar, cu negația, cu posibilitatea de a refuza, cu cernerea, cu centrarea pe substituția prin absență și pe îndreptarea prin dispariție. Dublat într-o atare perspectivă de Descartes, sau mai bine zis, el însuși dublându-l pe filosoful francez, Leibniz îl va depăși pe acesta tocmai la nivel constructiv și, implicit, în ceea ce privește cumulumul de consecințe de sistem. Această observație e întărită inclusiv de nepotrivirea existentă la Descartes dintre posibilitatea reformei, ca și consecință a criticismului său deopotrivă istoric-tradițional și empiric-cognitiv, și imposibilitatea fundamentării unui proiect eclectic-conciliator. În ceea ce privește, însă, criticismul leibnizian, și anume refuzul inițial al scolasticii și al preeminenței formelor substanțiale, urmat apoi de refuzul refuzului și întoarcerea la fundamentul metafizic, urmărirea relației ambivalente dintre mecanicism și metafizică, dintre materie, mișcare pe de o parte și latura non-empirică a corpurilor pe de altă parte, va lumina poate semnificațiile mai mult sau mai puțin ascunse ale traseului gândirii sale de tinerețe.

Există o deosebire fundamentală între mecanicism și metafizică ca demers explicativ, de la care putem porni. Primul dintre cele două nu poate fi negat. Desigur, el poate face obiectul unei discuții cu privire la ceea ce îl însoțește, în măsura în care propunem o explicație duală asupra lumii. Așadar, îi putem contesta completitudinea ori suficiența, dar nu îl putem invalida cu totul. Corpurile ori materia există, ceea ce presupune un set de legi și enunțuri ce studiază și reglementează constituția acestora și modul în care se comportă în lume. Mai mult, spre a păstra coerența demersului, ele vor sta sub însemnul unui reglaj logico-dinamic similar. În acest sens, existența unei omogenități corporale funcționează ca presuposiție fundamentală a mecanicismului. În conformitate cu acest principiu, corpurile au aceeași natură și nu se deosebesc între ele decât în virtutea caracteristicilor referitoare la magnitudine, figură și mișcare⁴⁸. Atât din perspectivă istorică, cât și dintr-un punct de vedere tematic al filosofiei sale, faptul că Leibniz se angajează în logica acestei viziuni fiziciste este de înțeles și, prin urmare, nu reprezintă o problemă. Cu atât mai mult cu cât el însuși se va grăbi în a dubla asumata perspectivă mecanicistă printr-o trimitere la fundamentul *meta*-fizic. Pe alocuri, însă, absorbit probabil de ritmul proiectului fizicist, ori poate nu îndeajuns de copt încă pentru a face față tentației de a simplifica, în aparență, lumea înconjurătoare prin apelul la o înțelegere empirizată, Leibniz va înclina către suficiența

⁴⁸ "I maintain the rule which is common to all these renovators of philosophy, that only magnitude, figure, and motion are to be used in explaining corporeal properties" – Loemker, 94; și *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie Verlag, 1923–, II, i, 15 (ediție prescurtată în continuare: Acad.). Și, mai departe, plecând de la mecanicism, scrisoarea către Thomasius probează, printre rânduri, și relația cu Descartes, inclusiv în oglindă cu Aristotel: „Descartes himself, I hold, merely proposed this rule of method, for when it came to actual issues, he completely abandoned his strict method and jumped abruptly into certain amazing hypotheses. [...] Hence I do not hesitate to say that I approve of more things in Aristotle's books on physics than in the meditations of Descartes" – Loemker, 94.

pattern-ului mecanicist. O suficiență cumva similară celei care va descalifica acea pretenție carteziană – metamorfozată mai târziu în epicentrul criticii leibniziene a cartezianismului – de a reduce natura corpurilor la *întindere*. Iar o atare suficiență mecanicistă constituie de astă dată o problemă. Una a cărei rezolvare ține de justa apreciere relativă la adevărata natură a corpurilor.

Așadar, recapitulând până aici, spre a putea trece mai departe: Leibniz se va apropia de mecanicism, neîndoindu-se ca reacție la filosofia scolastică și la deliberarea referitoare la păstrarea formelor substanțiale, adoptând chestiunea explicării proprietăților corpurilor în termeni referitori la dimensiune/magnitudine, figură/formă și mișcare și manifestând o asemenea încredere în soliditatea principiului încât să purceadă la a reconcilia adversități paradigmatică. Faptul că apropierea aristotelismului de mecanicism, dezbătută fiind și de Robert Boyle în *Origin of Forms and Qualities*⁴⁹, nu reprezintă, așadar, un demers original, este practic lipsit de importanță. Leibniz începe de la proprietățile corpurilor, ridicând punți între ceea ce am numit *macro* și *micro*-filosofie, spre a avansa apoi către sensul ontologic major al materiei. Prin urmare, chestiunea explicabilității proprietăților corpurilor constituie prima jumătate a demersului mecanicist, ei succedându-i discuția referitoare la natura corpurilor.

În acest sens, miezul discuției îl reprezintă pendularea între: 1. explicația *întinderii à la Descartes*⁵⁰, adică tot ceea ce Leibniz va ajunge să deteste, inclusiv prin aceea că o perspectivă fizică de această natură ar suspenda-o practic pe cea *meta*-fizică, ca urmare a unei consecvențe ce nu ține cont de posibilitatea erorii materiale⁵¹; și 2. explicația dublei calități *întindere-adaos-la-întindere* sau ceea ce Leibniz numește *antitipie*, adică rezistență, soliditate ori impenetrabilitate⁵². Dar cum anume să putem spera a considera *forța pasivă* a antitipiei, a rezistenței la penetrare, drept trăsătură fundamentală și, iată, suficiență a unei unități corporale veritabile, în lipsa *forței active*⁵³ pe care Leibniz o va găsi în cele din urmă în entelehie? În acest sens, vedem cum în virtutea suficienței pasivității nu putem găsi deosebiri semnificative între cele două, ceea ce implicit ne îndeamnă la a chestiona sensul celei de-a doua explicații. Nu, fără îndoială, singura claritate tematică a acestei opțiuni limitative vine din racordarea sa la mecanicism, iar faptul că pe Leibniz îl încearcă, poate pentru prima dată, un sentiment al apartenenței la o castă filosofică, sedimentează această opțiune în ciuda faptului că Leibniz va alege a o

⁴⁹ Textul lui Boyle, publicat în 1666, se plasează cu câțiva ani înaintea scrisorilor leibniziene către Thomasius. Totuși, se pare că Leibniz n-ar fi luat cunoștință de acesta decât ulterior scrisorii din 1669. Cu referire la relația cu Boyle, vezi și indicațiile lui Garber din *op. cit.*, p. 179/n. 10.

⁵⁰ Vezi *supra*, nota 28; și relația *întinderii* cu legile mișcării și ale coliziunii (e.g. Loemker, 111–112, 390, 393; Acad., III, vi, 157–158).

⁵¹ Adică, desigur relația $x \rightarrow y$ și anume judecata *dacă întinderea constituie natura corpurilor, atunci fundamentul metafizic e superfluu* e posibil să fie material greșită, dar asta nu înseamnă că y nu a fost dedus în mod valid din x .

⁵² Vezi Loemker, 100–101.

⁵³ Vezi Gerhardt, IV, 478.

depăși. Că un atare deziderat, deopotrivă științific și personal, al participării la o paradigmă colectivă se va dovedi cumva insuficient o arată chiar nevoia resimțită în a conjuga adevărul parțial al mecaniciștilor atât cu tradiția filosofică a anticilor, pe care proiectul renașcentist o revalorificase deja, înlesnind aproape orice demers eclectic, cât și cu fundamentele metafizicii parțial dogmatizate, parțial valorificate⁵⁴ a scolasticilor. Însă, exceptând finalitatea pe termen mediu a proiectului mecanicist, deocamdată ne interesează logica sa intrinsecă și aliniamentul la structura explicativă a unui univers fizicist.

Într-adevăr, Leibniz nu pare a deține, aici și acum, cheia definirii naturii corpurilor dincolo de apropierea acestora, unele de celelalte, prin *homogenea*, și de reducția la diferențierea prin *magnitudine*, *figură* și *mișcare*. Mai mult, natura acestui insucces ridică o serie de întrebări. Ce anume semnifică o atare insuficiență? Și ce impact are ea asupra necesității de a găsi o trăsătură internă a materiei? E până la urmă necesar a privi înăuntrul corpurilor mai degrabă decât în afara lor? Și deci poate fi căutată natura corpurilor în afara acestora, de pildă în spațiul pe care corpurile îl ocupă în univers? Aceasta e o întrebare legitimă și, mai mult de atât, e o întrebare al cărei răspuns îl apropie pe filosoful din Hanovra de Descartes, chiar dacă numai spre a se îndepărta ulterior de acesta, cam tot atât de pregnant pe cât de aproape fusese în a emula perspectiva carteziană referitoare la investigația asupra naturii corpurilor. Fără îndoială, însă, că această balansare succesivă înspre și dinspre Descartes, ar fi făcut la rândul-i parte din acest joc spontan al indeciziei leibniziene mecanicist-substanțialiste, ca preambul la o mare filosofie a existenței.

Orientarea către posibilitatea unui fundament extern – de fapt, în mod fals extern, după cum vom vedea – al corpurilor e, așadar, o consecință a statutului oarecum neclar pe care Leibniz îl atribuie inițial naturii corpurilor, dar un prilej în plus pentru a vizita atributul întinderii și implicit debușeul cartezian al fizicalismului leibnizian. Pendularea între chestiunile întinderii, cu sau fără proprietatea antitipiei, ca explicații centrale ale naturii corpurilor, e corelabilă amestecului spațialității în bucătăria internă a structurii materiei. Practic, Leibniz propune aici definirea corpului ca *ceea ce există în spațiu*⁵⁵. Desigur, sensul acestei definiții nu este unul exclusiv. El trebuie văzut drept o tentativă de a clarifica incertitudinea statutară a naturii materiei prin transgresarea de la internalitatea explicativă, la un principiu extern reprezentat de existența obiectului în spațiu. Prin urmare, e de bun-simț să presupunem faptul că Leibniz caută a răspunde cumva la o suită de interogații

⁵⁴ „Chiar prin specificul acestei forțe [o forță *activă*, adică ceea ce se cuvenea adăugat corpurilor dincolo de masă și antitipie – n.n.], ce conferă unitatea sa substanțială unei materii care în sine nu este decât masă sau agregat, conceptul scolastic de «formă substanțială» poate să își găsească reabilitarea (cf. *Système Nouveau de la Nature*, 1695, parag. 3)” – Jacqueline Russ, *Istoria filosofiei: Inventarea lumii moderne*, București, Univers Enciclopedic, 2000, p. 251. Mai mult chiar, însăși filosofia leibniziană va fi „reabilitată” prin întoarcerea cu fața la o accepțiune modernă a acestui concept anacronic – vezi, de pildă, corespondența cu Arnauld. Pentru o perspectivă mai generoasă a relaționării dintre *întindere* și adevărata *substanță*, vezi și *Leibniz și paradigma individualității*, p. 117–148.

⁵⁵ Acad., VI, ii, 167.

similare celor formulate în paragraful anterior. Și anume: reprezintă oare omogenitatea, dimpreună cu cele trei puncte de reper ale mecanicismului, nucleul unei tipologii explicative satisfăcătoare? Și mai departe: reclamă această paradigmă un adaos explicativ exterior, referitor la locul corpurilor în univers? A căuta o confirmare de statut prin definirea corpului ca *existență în spațiu* reprezintă, credem, urmarea acestor interogații. Pe de altă parte, însă, apelul la un fundament intern al materiei este incontestabil. Căci imediat ce dorim să vedem în spațialitate un fundament extern al corpului a cărui existență o investigăm, aceasta pare a se constitui mai degrabă într-o falsă externalitate. O atare structură de pseudo-fundament extern și implicit de internalitate mascată, se clarifică odată cu identitatea propusă de Leibniz între proprietățile *întinderii* și *existenței în spațiu*. Așadar, justificarea întinderii prin chestiunea spațialității va proveni din definirea corpului ca *ceea ce există în spațiu*, suprapusă definirii întinderii ca *nimic altceva decât existența în spațiu*⁵⁶. Ceea ce ar întoarce problematizarea înapoi la punctul de origine. Căci existând în spațiu, corpul va fi necesarmente întins. Iar falsa posibilitate a unei întemeieri exterioare nu face decât să întărească exclusivitatea acelor proprietăți corporale interne corelabile percepției și experienței.

Prin urmare, o atare deturnare discursivă prin spațiu și, în cele din urmă, înapoi la „internalismul” proprietăților mecanice reprezintă o reîntemeiere a principiului întinderii în accepțiune carteziană. Pe de altă parte, așa cum am văzut, acestei explicații Leibniz îi va adăuga explicația dualității întindere-antitipie. Utilitatea tematică a acestei precizări e, însă, discutabilă. Căci între ele nu există, de fapt, deosebiri majore, în sensul în care nici una dintre cele două variante nu lucrează cu un principiu activ, substanțial. Antitipia însăși e o formă de pasivitate prin rezistență, incapabilă de a însufleți materia inanimată. Ea nu face altceva decât să explice suplimentar o stare a materiei în relația cu spațiul ori cu alte corpuri⁵⁷. Iar în lumina filosofiei lui Leibniz, adaosul referitor la definirea naturii corpurilor în termeni de întindere plus antitipie, pare a face – după cum am văzut anterior – obiectul unei utilități mai degrabă statutar-simbolice.

În ceea ce privește însă problematizarea spațialității, am văzut că ea contribuie implicit la ridicarea argumentației referitoare la coerența preeminenței mecaniciste. Practic, folosindu-se de eșecul tentativei de a adăuga naturii corpurilor un temei al încadrării și posibilității de existență, al reflexiei spațiului ca receptacol universal al materiei, reîntoarcerea la existența extensivă va amplifica ideea conform căreia sensul spațiului ține de sesizarea dimensiunii, fiind un instrument al percepției. Pe de altă parte, firește, atâta vreme cât spațiul e conceptibil în absența materiei, iar existența materiei e inconceptibilă în absența spațiului în sensul că oriunde există corpuri există și spațiul în care acestea ființează, rolul spațiului de

⁵⁶ Acad., II, i, 23.

⁵⁷ “To be extended [...] is nothing else but to be in space, and antitypy is the impossibility of being in the same space with another thing, but one or the other having to move or be at rest” – Loemker, 101.

adjuvant în sesizarea naturii dimensionale a corpurilor pare nerealist și poate chiar nedrept. Pare însă a fi în „interesul” tânărului Leibniz ca, adoptând identitatea dintre întindere și existența în spațiu, încercarea de a atribui corpului un temei extern să fi eșuat. Desigur, această identitate nu poate presupune lipsa de autonomie ori independență a spațiului. Căci fiind vorba de definirea întinderii ca *existență* a corpurilor în spațiu, ea va presupune implicit un concept autonom al spațiului, ulterior transformat în explicație a întinderii numai prin intervenția existenței materiei într-însul. Ce semnificație am putea atribui, însă, interesului leibnizian de a nu găsi în spațiu un altfel de temei al naturii corpurilor, dincolo de întindere? Cu atât mai mult cu cât am văzut deja că acest eșec pare mai degrabă a reitera exclusivitatea proprietăților mecanic-empirice.

În fapt, pare aproape evident că, deși atrăgător la prima vedere, Leibniz nu are nevoie, psihologic⁵⁸ vorbind, atât de un principiu fizic al spațialității, fie el chiar și exterior corpurilor, cât de un fundament *meta*-fizic. În acest sens, explicația majoră a eșecului spațialității ar ține de ideea faptului că, deși neîmplinit, dezideratul adaosului externalist-spațial la proprietățile mecaniciste reprezintă expresia insuficienței acestora ca „proprietăți ale experienței”, precum și anticipația fundamentului *meta*-fizic, acel fundament pe care explicația fizicalistă a întinderii *à la* Descartes mai mult ca sigur că îl va suspenda. Prin urmare, formulăm totodată ideea sensului paradoxal al întinderii: pro și anti-cartezian. Căci prin invocarea spațialității și în cele din urmă reducția ei la proprietatea fizicalistă a întinderii, paradigma carteziană e: 1. confirmată, prin întoarcerea la întindere, odată cu determinarea falsității fundamentului extern, ceea ce va suspenda inclusiv fundamentul metafizic; și 2. infirmată, prin chestionarea, fie numai și simbolică, a suficienței mecanicismului și totodată netezirea terenului pentru adaosul metafizic.

Un alt sens cumva paradoxal al întinderii îl reprezintă apropierea lui Leibniz, prin mecanicism, de Boyle și Locke, deci inclusiv de empirism. Nu întrebăm așadar: ce sens ar avea influența empiristă asupra construcției metafizice ulterioare? Există o relație vizibilă dintre ceea ce Leibniz are în comun cu majoritatea mecaniciștilor mai mult sau mai puțin consacrați și ceea ce îl deosebește de aceștia, cu precădere stratul *meta*-fizic ca *ultima ratio* a mecanicii fizicaliste. Iar atâta vreme cât ne permitem o consecuție între cele două finalități ale demersului, temeiul metafizic va descinde, prin tranzitivitate, inclusiv din: 1. cartezianism; și 2. empirism. În măsura în care metafizica nu va chestiona valabilitatea existenței fizice, ci doar completitudinea demersului mecanicist, nu vom avea o problemă logică, căci între fizică și metafizică nu va exista vreo contradicție și nici, așadar, trecerea de la cea dintâi la cea din urmă nu va ridica obiecții, ci exclusiv o problemă contextual-istorică și de profunzime simbolică. Desigur, în cazul unei suficiențe fizicaliste de tipul investirii întinderii cu prerogativele completitudinii carteziene, lucrurile vor fi stat cu totul altfel.

⁵⁸ În sensul în care tânărul Leibniz resimte, credem, o nevoie pe care filosofia sa de mai târziu i-o va „explica”.

Trezit însă dintr-un atare miraj al suficienței mecaniciste, Leibniz va ridica o punte existențială care nu numai că-și va urmări interesul substanțialist de perspectivă investind metafizicul drept temei ontologic, dar care va valoriza totodată, înăuntrul mării ecuații a lumii, *pattern*-urile de lucru ale tuturor adversarilor raționalismului. În sens localizat, Descartes⁵⁹ însuși va fi unul dintre aceștia. Precum vor fi și mecaniciștii, dar și filosofii experienței. Iată deci cum construcția ontologică leibniziană va debuta printr-un simbolism eclectic incipient, expresie a unei intuiții ulterior perfecționabile și susceptibile de a fi ridicată la rang de metodă. Chiar statutul necesar, dar nu și suficient al nivelului corespunzător proprietăților experienței deschide drumul perspectivei substanțialiste fără a descalifica punctul de vedere empiric-descriptiv al existenței în univers. În fapt, Leibniz nu va opera substituiri, cât mai degrabă adaosuri. Adaosul de față corespunde transgresării exclusivității mecanicist-fizicaliste, prin apelul la un filon meta-fizic(alist) al substanței, dublând astfel atributul întinderii relative la dimensiune, formă și mișcare, printr-un meta-atribut substanțialist.

⁵⁹ Paradoxul cartezianismului ca raționalism anti-raționalist reprezintă o chestiune pe care o vom aborda riguros altcândva. Pe scurt însă: considerăm că intenția carteziană de legitimare fundamentală a întinderii reprezintă un eșec al proiectul raționalist. Leibniz însuși fusese foarte aproape de a comite aceeași eroare.

ARMONIA LUMII PRIN FRUMOS

RODICA CROITORU

Frumosul, idee a sufletului. Cea mai subtilă relație pe care Kant o păstrează cu ideile platonice este realizată prin frumos. El nu este etern, nu decurge din modelul ființei eterne, nici nu apare ca formă a Universului definit prin proporție și perfecțiune. De un aspect formal și proporționat se va bucura totuși frumosul și la Kant, dar nu al Universului ca entitate aparte, întrucât ca atare el a ieșit din preocupările critice, ci al obiectelor Universului supuse judecării umane. Însă legătura profundă și subtilă dintre cele două expresii ale armoniei reiese din dependența frumosului de suflet. Drept care, odată cu gândirea critică a *frumosului* apare și problema provenienței sale din complexul care controlează trăirile și mentalul în genere numit *suflet*, pentru că, față de raportul celorlalte idei cu valoare categorială și facultățile sufletului corespunzătoare lor, frumosul este constitutiv legat de facultatea prin care este apreciat ca atare. Această dependență atrage necesitatea expunerii sale în relație cu principalele facultăți sau capacități ale sufletului, de unde reiese că fiecare dintre ele își aduce contribuția la punerea în valoare a frumosului, întărind facultatea atipică de cunoaștere care este cea de judecare sau de apreciere. Dacă privim structura facultăților sufletului, observăm că ele sunt direcționate către domeniul *naturii* și domeniul *libertății*, fiind ireductibile una la cealaltă. Prima și cea mai importantă dintre ele este *facultatea de cunoaștere*, care tratează cunoașterea teoretică; ea are acces la obiectele experienței posibile în cadrul fenomenal al naturii prin intelectul pur, sediu al principiilor *a priori*; prin ele legiferează acest domeniu, dându-i posibilitatea să își manifeste *autonomia*. Celelalte facultăți principale, care este *facultatea dorinței*, îi revine legiferarea domeniului practic prin conceptul de libertate, după cum îi revine și autonomia asupra acestui domeniu; independența sa față de variabilitatea informațiilor asupra naturii din care intelectul își extrage cunoștințele a determinat considerarea sa ca o facultate superioară acestuia, unde superioritatea este dată de fermitatea principiilor.

Între aceste două facultăți care și-au împărțit ceea ce era disponibil într-o lume în care în afară de natură și de omul care trebuie să acționeze și să dezvolte un domeniu al practicului prin libertate nu mai există altceva, *sentimentului de plăcere sau neplăcere* îi rămâne să se ocupe de o realitate a subiectivului, lipsită de un domeniu propriu; spre compensare însă el își poate atrage ceva de la natură și altceva de la libertate, manifestându-se ca o capacitate intermediară sau receptivitate a sufletului în genere, ce acționează prin *facultatea de judecare*. Neavând un domeniu propriu asupra căruia să își exercite autonomia, legiferarea de care dispune și-o răsfrânge asupra sa ca *heautonomie*. Nici de principii *a priori* nu dispune ea ca celelalte facultăți, ci apriorismul ei este unul special sau inversat, unde universalitatea conținută de forma finală universală este aplicată prin reflecție diversității de cazuri

particulare oferite de natură, dar nu printr-o cunoaștere, ci printr-o „percepție reflexivă”¹; chiar și în această expresie specială, principiile sale *a priori* reușesc să asigure puritatea facultății de judecare, spre a putea realiza funcția de mediatore între celelalte două facultăți pure de cunoaștere. Dacă se spune despre intelect că este cea mai importantă facultate de cunoaștere este și pentru faptul că el acordă asistență fiecărei facultăți, pe temeiul că el oferă necesarul oricărei cunoașteri. Cu atât mai benefic este suportul său adus sentimentului care procedează prin judecata estetică, dat fiind că elementul cel mai important al operării și transiterii care este conceptul, lui îi lipsește. Facultatea de judecare, răspunzând într-un mod *sui generis* cerințelor de integrare în structura cognitivă a principalelor facultăți, beneficiază întru consolidare și de asistența facultății dorinței, ce îi oferă spre operare cel mai important concept practic, care este binele. Aceste susțineri primite de facultatea de judecare fac din ea un punct de legătură între substratul *sensibil* în limitele căruia intelectul investighează natura și substratul *inteligibil* la care are acces rațiunea. Împreună, cele trei facultăți ale sufletului cuprind în genere tot ceea ce înseamnă investigație filosofică, distanțându-se de abordarea totalității Universului, la care ele nu pot contribui. Și nu pot contribui, pentru că simpla percepție reflexivă a frumosului este un instrument insuficient abordării sale. Nici celelalte facultăți, deși mai bine dotate pentru cunoaștere nu o pot face, pentru că ar deveni excesive. Criticismul kantian le cere celor trei facultăți ale sufletului să renunțe la dorința de a se ocupa de lucruri mărețe, dar inaccesibile și să se mulțumească să evolueze în propriile lor limite, unde își pot da măsura exactă. Coborând de la nivelul metafizicii Universului la cel al cunoașterii lumii, se poate spune că limita de principiu a facultății de judecare este aceea că ea nu poate produce nicio cunoaștere *stricto sensu* prin judecățile sale *estetice*, dat fiind că principiile sale sunt subiective. Ca facultate, ea procedează prin intuiții sensibile, care se raportează la o idee a naturii, a cărei legitate nu poate fi înțeleasă în lipsa raportului ei cu substratul supra-sensibil²; datorită acestor particularități, modul său de operare se deosebește de cel al facultății intelectului, ale cărui principii sunt obiective sau logice și pot legifera fără să apeleze la substratul inteligibil.

Provenit dintr-o astfel de facultate atipică ce operează cu principii subiective, frumosul nu poate fi decât atipic prin subiectivitatea sa constitutivă. Ea a făcut ca pentru prima dată în istoria teoretizărilor frumosului să se distragă expres atenția de la obiectul numit frumos, pentru a se pune accentul pe ceea ce determină aprecierea ca atare a obiectului. În vederea ei este necesară sintetizarea diversului intuiției sensibile provenite de la obiect prin imaginația subiectului, urmate de unificarea

¹ Imm. Kant, *Werke* Band V, *Kritik der Urteilskraft*, Akademie Textausgabe, p. 165–486, Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 191. *Opere, Critica facultății de judecare. Prima Introducere la Critica facultății de judecare*, Traducere, Studiu introductiv, Studiu asupra traducerii, Note, Bibliografie selectivă, Index de concepte german-român, Index de concepte de Rodica Croitoru, București, Edit. All, 2007, p. 128.

² Imm. Kant, *Werke, Erste Einleitung in der Kritik der Urteilskraft*, p. 193–251, Band XX, p. 247; rom., p. 101.

reprezentărilor prin intelect și prezentarea rezultatului într-o judecată de apreciere a obiectului. Cazul a-tipic prin subiectivitatea³ sa, pe care îl prezintă judecata estetică, cere ca forțele de cunoaștere puse în mișcare într-o reprezentare să iasă din limitele reglementate întru obiectivitate ale cunoașterii teoretice, exercitându-se printr-un *joc liber*: unde una dintre facultăți o stimulează sau o blochează pe cealaltă, întrucât niciun concept determinat sau regulă nu reglementează relația lor. În jocul lor spontan, imaginația⁴ dă frâu libertății și devine productivă și spontană, favorizând arbitrar intuiției. Această relație nereglementată afectează starea sufletului, care poate fi receptată ca un fel de cunoaștere în genere, bazată numai pe ceea ce se petrece în subiectul judecății prin reprezentare. Despre judecata în care se combină un interes sau o satisfacție asociată existenței unui obiect se spune că nu este o judecată de gust, pentru că nu provine din facultatea de judecare, ci din facultatea dorinței de a fi satisfăcută printr-un lucru. Or, *frumosul* se disociază de interesul față de existența lucrului și este apreciat odată cu *contemplarea* provenită din intuiție sau din reflecția liberă. Contemplând, cel ce apreciază își exprimă judecata asupra frumosului, făcând dovadă de gust. Aici important este ceea ce se petrece în subiectul contemplării prin reprezentare nu dependența subiectului de existența obiectului spre a da răspunsul său estetic. Imixtiunea interesului, care se asociază reprezentării existenței unui obiect, ar priva judecata de gust de puritate.

Dacă frumosul, în calitatea sa de centru al aprecierii estetice, este indiferent față de obiect, alte sub-centre estetice care se manifestă de asemenea prin plăcere, ca *ceea ce este bun* sau *ceea ce este agreabil* sunt, prin structura lor, dependente de obiect. Adeziunea lor se datorează, în cazul a *ceea ce este bun*, plăcerii rezultate dintr-un concept și descifrate pe cale rațională. În el este inclus conceptul unui scop, ce face dovada raportului rațiunii cu voința, și prin scop satisfacția produsă de existența unui obiect sau a unei acțiuni însoțită de un anumit interes. Pentru a afla că obiectul este frumos, noi nu avem nevoie de concept. Satisfacția sa trebuie să depindă doar de reflecția asupra unui obiect, prin care frumosul se deosebește și de agreabil, care se bazează în întregime pe senzație. *Agreabilul* place simțurilor în senzație. La fel ca binele, agreabilul se raportează la facultatea dorinței și implică o satisfacție primară sau, după Kant, „condiționată-patologic”⁵. Față de ele, judecata

³ E. Moutsopoulos (*Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne*, Institutions Philosophiques Réunion, 1997, 199 p.) interpretează subiectivitatea judecății de gust „ca o *garanție* a libertății sale particulare, ea însăși asigurată prin natura reprezentării (imaginative) formei obiectului de gust; aici se află unul din temeiurile pentru care estetica kantiană leagă forma de subiectivitatea judecății estetice. O atitudine formalistă și subiectivistă, ca cea a lui Kant, este indispensabilă dacă se vrea salvarea libertății gândirii în expresia sa cea mai înaltă...” (p. 43).

⁴ E. Moutsopoulos (*op. cit.*) este de părere că „Sensul noțiunii de *imaginație* este aici alterat, aceasta desemnând facultatea care oferă intuiției spiritului [sufletului, s.n.]; pe scurt, ea este *intuiția*, în sensul că la fel ca aceasta, care este pe cale de a fi definită (...), se opune intelectului considerat fără să antreneze nici forme, nici reprezentări, ci concepte... Noțiunea de *imaginație* se află astfel legată direct de noțiunile de *intuiție* și de *sensibilitate*... S-ar putea adăuga că la Kant există o balansare foarte evidentă asupra limitelor diferitelor facultăți de percepție estetică, astfel încât este posibil să numim partea cea mai extinsă a *Criticii facultății de judecare o psihologie a percepției*” (p. 33–34).

⁵ *Op. cit.*, p. 209; rom. p. 147.

asupra frumosului este indiferentă față de existența unui obiect, asociind calitatea acestuia cu sentimentul de plăcere și neplăcere. Dintre aceste trei feluri de plăcere, cea a gustului pentru frumos este o satisfacție dezinteresată și liberă, în vederea căreia niciun interes, al simțurilor sau al rațiunii, nu poate constrânge adeziunea. Din considerarea *primului moment* al cantității judecății de gust rezultă prima definiție a frumosului: „*Gustul este facultatea de apreciere a unui obiect sau a unui mod de reprezentare printr-o satisfacție sau lipsă de satisfacție, fără niciun interes. Obiectul unei astfel de satisfacții se numește frumos*”⁶.

O problemă a judecăților asupra frumosului, mai mare decât cea a dezinteresului față de obiect, în pofida necesității reflecției de a se exercita asupra unui obiect, este aceea a comunicabilității sale. Starea de joc liber a facultăților de cunoaștere față de o reprezentare este subiectivă, întrucât nu urmează nicio regulă determinată, și totuși ea trebuie să fie *comunicată universal*; și se întâmplă astfel, întrucât cunoașterea prin determinarea obiectului este singura valabilă pentru fiecare. Dar comunicabilitatea universală subiectivă a reprezentării într-o judecată de gust se realizează fără supoziția unui concept determinat, și atunci nu mai rămâne decât supoziția etapei anterioare conceptualizării, și anume *starea sufletului* proprie jocului liber dintre imaginație și intelect. Kant mizează pe conștientizarea acestui raport subiectiv corespunzător cunoașterii în genere, pe care îl dă ca valabil, în egală măsură, pentru fiecare și comunicabil universal, după cum este orice cunoaștere determinată, care se bazează întotdeauna pe acel raport, dar numai ca o „condiție subiectivă”⁷. Cunoașterea nedeterminată, de tip estetic, se bazează numai pe această condiție subiectivă. Pe latura obiectivității compatibile cu universalitatea ea rămâne deficitară; dar din indiferența față de obiect nu rezultă numai imposibilitatea de conceptualizare, dar și imposibilitatea de comunicare universală tipică.

Din cele două limitări menționate, respectiv de conceptualizare și de comunicare, rezultă și marele semn de întrebare asupra validității universale a frumosului. Ea pune receptarea într-o situație deosebită: pe de-o parte se cere ca obiectul să se afle în fața receptorului și să dea impresia că satisfacția estetică este dependentă doar de senzația sa momentană; și, pe de altă parte, numind obiectul frumos nu este dat răspunsul numai la acea senzație, ci aprecierea se petrece ca și cum dincolo de senzația personală s-ar afla aprobarea tacită a tuturor celor care ar putea recepta obiectul, exprimată printr-un *vot universal*, prin care senzația ar rămâne doar o evidență personală. Gustul este cel care pretinde acest vot universal, în virtutea culturii estetice prin care s-a format. De aceea judecata estetică ce pretinde universalitate doar pe baza unei senzații care impresionează starea sufletului este cel mai bine numită *judecată de gust*; numită astfel, ea reprezintă șansa judecății estetice de a putea fi considerată valabilă pentru toți apreciatorii posibili. Fiind o judecată în care gustul și nu senzația își spune cuvântul, nu se *postulează* acordul fiecăruia, ci numai i se *atribuie* fiecăruia acordul ca un caz al unei reguli, asupra căreia nu se așteaptă o confirmare prin concepte. Despre acest vot universal care

⁶ *Ibidem*, p. 211; rom. p. 149.

⁷ *Ibidem*, p. 218; rom. p. 157.

plutește în atmosfera frumosului se spune că nu este mai mult decât o idee, întrucât nu este sigur dacă cel care emite o judecată de gust apreciază în fapt conform acestei idei; ceea ce este sigur este că în raportarea sa, ideea de vot universal transpare din „expresia de frumusețe”⁸ rezultată într-un mod la fel de nesigur, după cum este și universalitatea stării sufletului pe care o are drept bază: frumosul este ceea ce rămâne în urma eliminării formelor estetice mai puțin reprezentative decât el (agreabilul și ceea ce este bun). Or, o universalitate ca aceasta, care nu se întemeiază pe concepte ale obiectelor nu este logică, ci estetică, întrucât nu include o cantitate obiectivă a judecății; dispunând doar de o cantitate subiectivă, ea este denumită *validitate comună*⁹, prin care nu se desemnează sensul tare al validității dat de raportul unei reprezentări cu facultatea de cunoaștere, ci sensul slab al validității dat de raportul unei reprezentări cu sentimentul de plăcere și neplăcere al fiecărui subiect. Față de acest tip de judecată, judecățile asupra agreabilului nu se împărtășesc dintr-o singularitate ce revendică universalitatea; fiind judecăți aparținătoare simțurilor, ele nu revendică nimic mai mult decât calitatea lor de judecăți estetice singulare. Judecata asupra a ceea ce este bun se situează între aceste două tipuri de judecăți, pentru că asupra sa se pot face judecăți cu universalitate logică nu doar estetică, întrucât judecarea a ceea ce este bun determină satisfacție față de un obiect considerat ca atare și poate fi valabilă ca o cunoaștere a obiectului și, deci, ea este valabilă pentru fiecare.

Pentru ca o judecată să aparțină gustului ar trebui ca obiectul său să fie determinat cu privire la satisfacție și la predicatul frumuseții, independent de concepte, doar prin senzație¹⁰. Și astfel se întâmplă când imaginația și intelectul sunt stimulate în vederea unei activități armonioase dar nedeterminate, care se află într-un raport neîntemeiat pe un concept, ci care este conștientizat numai prin acordul reciproc dintre cele două facultăți transpus în senzație. Din el rezultă o reprezentare corespunzătoare condițiilor universalității; ea aduce facultățile de cunoaștere într-o dispoziție armonioasă, care este pretinsă de la orice cunoaștere și de aceea este considerată valabilă pentru orice om care judecă prin intelect și simțuri. Valabilitatea universală a judecății singulare de gust generează *al doilea*

⁸ *Ibidem*, p. 216; rom. p. 155.

⁹ *Ibidem*, p. 215; rom. p. 154.

¹⁰ Jean-François Lyotard („La réflexion dans l'esthétique kantienne”, *Revue Internationale de Philosophie*, 44, nr. 4, 175, 1990, p. 507–551) este de părere că „senzația...informează ‘spiritul’ asupra ‘stării sale’”. Să spunem că ‘starea spiritului’, ‘*Gemütszustand*’, este o nuanță. Această nuanță afectează gândirea în timp ce ea gândește ceva. Afectul deține o poziție pe un nuanțator de afecte ce se întinde de la plăcerea extremă până la neplăcerea extremă. Senzația, *aisthêsis* semnalează unde se află ‘spiritul’ pe scala tonurilor afective. Se poate spune că senzația este deja o judecată a gândirii asupra ei însăși. Gândirea judecă că este ‘bine’ sau ‘rău’, dată fiind activitatea care este a sa. Această judecată sintetizează astfel actul gândirii, care este pe cale să se realizeze prin relația unui obiect cu un afect” (p. 516). Și: „Recurența senzației cu fiecare ocurență a gândirii (conștiente) are drept efect faptul că gândirea ‘știe’ (în cunoaștere) starea în care se află *în eveniment*. Senzația poate să tranziteze astfel diferite mișcări ale gândirii pe care le-a deosebit critica. Ea are loc cu ocazia oricărui obiect pe care gândirea îl poate gândi sau care se află ‘în câmpul’ cunoștințelor posibile. Căci senzația nu are loc niciodată cu ocazia unei gândiri” (518).

moment al definiției frumosului, prin care el ne apare ca „ceea ce place universal fără concept”¹¹. Lipsită de concept este însă doar *judecata de gust pură*, pe care niciun fel de satisfacție empirică, ca atracția și emoția, nu o influențează. Rezultatul ei este non-conceptuala *frumusețe liberă* (*pulchritudo vaga*); ea este frumusețea existentă pentru sine, ocazionată de un obiect. *Frumusețea doar dependentă* (*pulchritudo adhaerens*) presupune un concept al unui anumit scop și perfecțiunea obiectului conform acestuia; ea este atribuită obiectelor, dar este nereprezentativă pentru cunoașterea de tip estetic.

Un alt aspect definitoriu al frumosului este finalitatea subiectivă, rezultată din reprezentarea obiectului. Indiferența față de obiect stipulată de primul moment al definiției frumosului exclude orice scop, fie obiectiv, fie subiectiv, astfel încât aprecierii nu îi mai rămâne decât *forma finalității* subiective, apărută odată cu reprezentarea prin care este dat obiectul. Această latură formală a finalității este considerată comunicabilă universal, chiar și în lipsa conceptului, și totodată temeiul determinant al judecății de gust. Conștiința finalității formale în jocul facultăților de cunoaștere ale subiectului în raport cu o reprezentare prin care este dat un anumit obiect constituie plăcerea însăși, care întemeiază activitatea subiectului cu privire la stimularea facultăților sale de cunoaștere; activitatea îndreptată spre stimularea facultăților reprezintă o cauzalitate finală asociată cunoașterii în genere, care nu este limitată la o cunoaștere determinată, ci este doar o formă, respectiv a finalității subiective a unei reprezentări într-o judecată estetică. Plăcerea pe care o produce ea nu este practică, după cum este cea apărută din temeiul „patologic” al agreabilului, nici după cum este cea întemeiată intelectual prin reprezentarea binelui. Ea este o plăcere specială, rezultată dintr-o cauzalitate specială, ce are rolul de a întreține starea de reprezentare și de activitate a facultăților de cunoaștere, fără o altă intenție.

Spre a întări aprecierea prin formele finale oferite de natură și a trasa un cadru interpretativ favorabil acestora, facultatea de judecare a creat un concept originar, ce dezvăluie o capacitate organizatorică prin care a devenit posibilă considerarea întregii naturi ca artă, ca o facere intențională cu privire la legile ei particulare; el are valoarea unui principiu care se conformează legilor experienței, făcând posibilă investigarea orientată după ceea ce pare a fi un scop al naturii. Acest concept este cel de *tehnică a naturii*, care se prezintă ca o maximă a facultății de judecare, spre „a observa și a unifica formele naturii”¹². Spre deosebire de principiile celorlalte facultăți de cunoaștere, cel de față nu poate trece drept o lege obiectivă. Investigarea naturii conform principiului finalității este importantă pentru analiza naturii ca sistem, unde se procedează *tehnic*, asemănător *artei*; și anume, se evidențiază faptul că structura internă a anumitor plante sau animale amintește de intenționalitatea artei. Definiția frumosului, dedusă din cel de-*al treilea moment*, are enunțul: „*Frumusețea* este forma finalității unui obiect, în

¹¹ *Op. cit.*, p. 219.

¹² *Ibidem*, p. 205; rom. p. 59.

măsura în care o percepem *fără reprezentarea unui scop*¹³. Ea reprezintă cel mai bine frumosul ca produs al unei facultăți de cunoaștere al cărui principiu *a priori* este dat tocmai de la forma finalității, și care se poate integra prin el în sistemul facultăților.

Dacă judecata de gust revendică asentimentul fiecăruia, rezultă că numirea unui obiect ca frumos este *necesară*. Trebuirea prin care se exprimă judecata estetică este însă condiționată. Asentimentul este solicitat tacit celorlalți, întrucât toți au un temei comun pe care s-ar putea conta, plecând de la starea sufletului impresionată de interacțiunea unor facultăți comune tuturor receptorilor posibili. De ce nu putem fi însă siguri în această interacțiune este corectitudinea subsumării adevărului particular sub regula generală. Dacă judecățile de gust ar avea un principiu obiectiv determinat, necesitatea necondiționată a judecății s-ar impune. Dimpotrivă, dacă judecățile nu ar avea niciun principiu, ca în cazul celor ale gustului simțurilor, nu s-ar pune problema necesității lor. Dar judecățile de gust au un principiu, care nu este obiectiv, și folosesc simțurile, dar nu ca principiu. *Principiul lor subiectiv* trebuie să determine doar prin sentiment, dar cu valabilitate universală, ceea ce place sau displace. Un astfel de principiu poate fi înțeles ca un *simț comun*, deosebit de intelectul comun care judecă conform conceptelor sau al principiilor reprezentate confuz¹⁴. Norma nedeterminată a simțului comun este cea pe care o presupunem noi, drept care formulând o judecată de gust pretindem că ea este corectă. Dar, în fapt, nu există un astfel de simț comun ca principiu constitutiv al posibilității experienței, nici nu există un principiu superior al rațiunii ca principiu regulativ, capabil să producă în noi un simț comun. Și dacă nu există un astfel de organ sau facultate comună speciei umane, rezultă că nici gustul nu este o facultate originară și naturală, ci doar o facultate care se dobândește prin cultură și exercițiu; de unde rezultă că o judecată de gust ce pretinde asentimentul universal nu este decât o revendicare a rațiunii „de a produce o astfel de unanimitate a modalității sensibile, iar trebuirea, adică necesitatea obiectivă a fuziunii sentimentului tuturor cu cel particular al fiecăruia nu semnifică decât posibilitatea concordanței în această privință”¹⁵, pentru care judecata de gust servește drept exemplu al aplicării acestui principiu. Din necesitatea aprecierii unui obiect din perspectiva formei sale frumoase rezultă *al patrulea moment* al definiției frumosului, conform căruia „*Frumos* este ceea ce este cunoscut fără concept ca obiect al unei satisfacții *necesare*”¹⁶.

Aceste considerații demonstrează faptul că frumosul este neobiectual, deci pus în imposibilitatea de conceptualizare, dispunând doar de anumite aspecte definitorii care să îi dea posibilitatea investigării și integrării sale într-o structură cognitivă. Pentru acest motiv, facultatea de judecare nu dispune de categorii care să ordoneze cunoașterea, după cum se întâmplă cu principalele facultăți răspunzătoare pentru legiferarea câte unui domeniu al cunoașterii. Ceea ce va ajuta frumosul în

¹³ *Op. cit.*, p. 236; rom. p. 176.

¹⁴ *Ibidem*, p. 238; rom. p. 178.

¹⁵ *Ibidem*, p. 240; rom. p. 180.

¹⁶ *Ibidem*, rom. *ibidem*.

acest scop ordonator și sistematizator este susținerea sa venită din partea celui mai puternic concept al filosofiei transcendente, care este cel de *bine*. Este, la prima vedere, o mare diferență între această perspectivă tehnică, bazată pe posibilitățile facultății de judecare de a aborda frumosul, împreună cu susținerea venită din partea facultăților principale, pe de-o parte, și perspectiva platonice asupra frumosului ca idee eternă, ca parte a triadei supra-categoriale *frumos-adevăr-bine*¹⁷ și totodată ca o calitate a lucrurilor, pe de altă parte. Ceea ce au ele în comun mai presus de aceste diferențe este însă *frumosul-formă* provenită din *suflet*.

Frumosul ca simbol al binelui moral. O încercare de întărire a facultății prin care este exprimat frumosul și totodată de consolidare a propensiuni sale spre inteligibil o vom afla prin înțelegerea fondului său moral, prin care el poate *simboliza* binele moral¹⁸. Și, într-adevăr, noi putem înțelege mai bine caracterul superfluu al frumosului, dacă descifrăm în prezența sa un concept ferm, precum este binele moral. De altfel, binele nu trebuie să placă, ci să se impună prin forța sa legiferatoare; plăcerea pentru realizarea sa a fost lăsată în seama corespondentului său sensibil, care este frumosul. Fiind sensibil și atrăgând plăcerea, frumosul are probleme în privința comunicabilității sale universale; dacă el revendică asentimentul tuturor în numele unor facultăți comune de receptare și chiar așteaptă din partea receptorilor împărtășirea sa ca o datorie¹⁹, acest lucru se întâmplă și datorită asocierii datoriei de a realiza binele prin faptele noastre. Această asociere poate avea loc datorită sufletului, care este elementul constitutiv al frumosului; el percepe în

¹⁷ Rodica Croitoru („Le moment du devenir dans le couple humain kantien”, în: *L’Universel et le devenir*. Actes du XXX^e Congrès International de l’ASPLF, 28 Août-1 Sept., eds. Ali Chenoufi, Taoufik Cherif, Salah Mosbah, Tunis, 2010, p. 261–266.) susține ideea după care Kant a folosit paradigma valorică *adevăr-frumos-bine* de inspirație platonice numai în perioada sa precritică în *Observații asupra sentimentului de frumos și sublim* (1764) și în *Notele* de manuscris asupra acestora, cu privire la cuplul uman, revenind asupra acestei paradigme numai în perioada sa doctrinală în *Antropologia din perspectivă pragmatică* (1798); așadar, în perioada sa critică, reprezentată de *Critica facultății de judecare* (1790) ea este absentă.

¹⁸ Rodica Croitoru („À la recherche du beau en tant que symbole de la moralité dans les *Réflexions sur les Observations sur le sentiment du beau et du sublime*”, în: *Années 1747–1781*. „Kant avant la *Critique de la raison pure*”, sous la direction de Luc Langlois, Paris, J. Vrin, 2009, p. 217–224) spune: „Spre a ajunge la marea paradigmă critică a *frumosului* ca simbol al *binelui moral*, Kant a trebuit să pună în evidență analogiile structurale dintre cele două elemente ale paradigmei, plecând de la proveniența lor din facultățile sufletului. Respectiv a fost necesar, în primul rând, să sublinieze faptul că frumosul, la fel ca binele, poate fi exprimat într-o judecată a cărei sferă să poată asimila universalitatea binelui ca asentiment universal; și, în al doilea rând, să evidențieze funcționalitatea unei astfel de facultăți a sufletului, în special capacitatea sa de autolegiferare, prin care ea putea fi responsabilă de domeniul pe care îl reprezintă. Inițial, Kant a tatonat în jurul elementului care putea să unifice aparența frumosului cu principiul binelui moral. În reflecțiile scrise pe marginea eseului precritic asupra sentimentului frumosului și sublimului, temeiul transferului reciproc al caracteristicilor frumosului și binelui moral se situează la un nivel inferior celui al facultăților principale ale sufletului care acționează, și care este cel al sensibilității. Aici morala este înfățișată ca frumoasă cu condiția ca ea să reflecte simplitatea naturii. Plecând de la *sensibilitate* și de la *natură*, Kant va ajunge gradat la considerarea binelui moral prin asocierea frumosului” (p. 217).

¹⁹ *Ibidem*, p. 353, rom. p. 303.

afinitatea cu binele conștiința unei anumite „înnobilări și înălțări”²⁰, dincolo de receptivitatea față de plăcerea produsă de impresiile simțurilor. În ea, respectiv prin sufletul care face posibilă înălțarea, se întrevede prezența inteligibilului la nivelul căruia se poate manifesta binele și datorită căruia gustul tinde, la rândul său, către inteligibil, unde facultățile superioare de cunoaștere se pun de acord. Prin propensiunea gustului către inteligibil, el reușește ca în aprecierea empirică să elibereze facultatea de judecare de eteronomia legilor experienței, iar asupra obiectelor unei satisfacții pure numai ea să își dea legea, după cum procedează rațiunea cu privire la facultatea dorinței. Datorită acestei posibilități interne a subiectului, cât și a posibilității externe a naturii care se acordă cu ea, facultatea de judecare este pusă în relație cu ceva din subiectul însuși și din afara lui, unindu-se cu temeiul libertății, care este suprasensibilul în care facultățile teoretică și practică se unesc, dar într-un mod necunoscut nouă.

Fondul moral care transpare în frumos nu face posibilă doar evidențierea de similitudini între cele două surse ale armoniei, după cum ne-am putea aștepta de la o operație de asociere prin simbolizare, ci mai ales diferențe care fac din bine un suport necesar al frumosului. Cea mai importantă distincție marchează apartenența frumosului la o facultate²¹ care nu legiferează asupra unui domeniu, pe când binele legiferează asupra unui domeniu determinat; drept care primul place nemijlocit în intuiția reflexivă și fără vreun interes, iar al doilea place numai prin concept și este purtătorul unui interes, care apare însă în urma judecății asupra satisfacției, la fel ca în cazul judecății asupra frumosului. Nu numai în vederea simțirii plăcerii ambele au nevoie de un anumit quantum de libertate, cu deosebirea că în aprecierea frumosului el este mai mic, după cum îi este necesar imaginației neîngrădite să se pună de acord cu legitatea intelectului; pe când în judecata morală el este mai important, întrucât voința trebuie să fie în mod expres liberă spre a se pune de acord cu sine însăși, conform legilor universale ale rațiunii. Principiul subiectiv al aprecierii frumosului este reprezentat ca fiind universal, fără posibilitatea de a fi cunoscut prin universalitatea conceptului, în timp ce principiul obiectiv al moralității este în fapt universal, valabil pentru toți subiecții care acționează și cognoscibil printr-un concept universal. Datorită obiectivității principiului prin care acționează, judecata morală se poate folosi de fermitatea principiilor constitutive determinate, în timp ce judecata estetică se folosește numai de laxitatea principiilor de reflecție²².

²⁰ *Ibidem*; rom. *ibidem*.

²¹ Rodica Croitoru, *op. cit.*: „Paradigma frumosului ca simbol al binelui moral reprezintă o construcție teoretică foarte complexă, rezultată din conceperea facultății de judecare ca tip specific al facultății de cunoaștere. Analogii și substituții au existat de timpuriu între cei doi termeni ai paradigmei în gândirea kantiană; dar evidențierea modalității unei gândiri *simbolice* opuse gândirii *schematice* se datorează unei cunoașteri stratificate pe nivelurile sensibilității, intelectului și rațiunii, și realizată conform unui procedeu rafinat de transferare a reflecției plecând de la un obiect al intuiției până la un concept diferit căruia nu îi corespunde nicio intuiție. El nu poate fi realizat atâta timp cât reflecția morală și estetică este limitată doar la nivelul sensibilității” (p. 224).

²² C. Noica (*Două Introduceri și o trecere spre idealism*, Cu traducerea primei Introduceri a „Criticei judecării”, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1943) acordă principiilor de

Aceste analogii și diferențe sunt prezente în conștiința celui care apreciază estetic, astfel încât Kant observă că în starea sufletului aceluia pătrund judecăți morale²³, vizibile în asocierea frecventă de atribute morale unor obiecte frumoase ale naturii sau artei: „Noi numim clădirile și copacii majestuoase și mărețe, sau câmpiile surâzătoare și vesele; chiar și culorile sunt numite nevinovate, modeste, gingașe, întrucât ele trezesc senzații, ce conțin ceva analog conștiinței unei stări a sufletului indusă de judecăți morale”²⁴. Aceste asocieri sunt un rezultat al prezenței gustului, care face posibilă trecerea de la simpla atracție a simțurilor la interesul moral²⁵; imaginația liberă este reprezentată determinat, oferind forme finale intelectului și deprinzându-ne să aflăm o satisfacție liberă în obiectele simțurilor.

După cum se poate vedea din cele de mai sus, Kant a păstrat raportul platonice al frumosului cu binele, dar a inversat ordinea importanței lor. Și el a fost constrâns să procedeze la această inversiune, dat fiind că el a renunțat la un frumos care pune în valoare forțele Demiurgului în crearea lumii, în favoarea evaluării forțelor umane, care au posibilitatea să aprecieze lumea deși numai fragmentar, totuși mai profund; iar umanul, pentru că dispune de oarecare forțe cognitive și reflexive, trebuie mai întâi să meargă pe urmele Creatorului și să *făptuiască* ceva după posibilități în scopul realizării binelui, și în urma făptuirii să se bucure de frumosul Creației. Aceasta este calea kantiană a armoniei realizate prin frumos: ordinea dată de tehnicitatea judecății și sistemul în care judecata își atrage spre întărire facultățile principale ale sufletului, întărind, la rândul ei, sistemul în totalitate.

reflecție un rol dacă nu important, cel puțin complementar principiilor determinative. El spune că „Natura... coboară și se specifică, pentru ca judecata să poată regăsi în specific generalul. Naturii i se atribuie deci o tehnică, pentru ca tehnica inversă a judecății să poată funcționa. Iar rolul artei din tabloul kantian e să arate cum e posibil exercițiul judecății prin această punere a naturii în curent invers față de ea: prin *determinabilitatea ei*, pentru ca judecata să-și exercite *reflectibilitatea*. Arta nu e altceva decât tehnicismul naturii, așa cum judecata era tehnicismul spiritului” (p. 70).

²³ Michael Rohlf („The Transition from Nature to Freedom in Kant’s Third Critique”, *Kant-Studien*, 99, nr. 3, 2008, p. 339–360), deși este de acord că rațiunea domină sensibilitatea printr-un „respect pur”, el privește și invers, de la estetic către moralitate, considerând că legea morală poate fi judecată estetic ca fiind frumoasă; această perspectivă reprezintă un stadiu intermediar, dar esențial pentru a face posibilă tranziția către „dezvoltarea deplină a capacităților noastre în vederea autonomiei morale” (p. 358).

²⁴ Op. cit., p. 354, rom. 304.

²⁵ Henry E. Allison („Beauty and Duty in Kant’s *Critique of Judgment*”, *Kantian Review*, 1, nr. 1, 1997, p. 53–81) vede această tranziție astfel: „...Gustul implică transcendența interesului bazat pe sensibilitate și adoptarea unui punct de vedere universal, care este analogul estetic al punctului de vedere asupra autonomiei agentului moral privit ca membru al domeniului scopurilor. În acest fel, dezvoltarea gustului poate fi văzută ca o pregătire a moralității...Indirect ea ia forma unei ‘aproape-datorii’ și nu a unei datorii autentice. Este evident că o voință bună necesită un fel de distanțare față de interesul sensibil pe care îl include gustul, dar Kant desigur că nu a dorit să revendice faptul că această distanțare estetică este necesară sau suficientă distanței morale. Prima ar fi respinsă, întrucât exclude posibilitatea unei voințe bune pentru cei cărora pur și simplu le lipsesc capacitățile fizice sau șansa de a aprecia frumosul, iar ultima întrucât ar necesita atribuirea unei astfel de voințe estetului” (p. 69).

CONSIDERAȚII LĂMURITOARE LA PREFAȚA CĂRȚII LUI HEGEL *FENOMENOLOGIA SPIRITULUI*

CLAUDIU BACIU

Opera lui G.W.Fr. Hegel este, în bună măsură, absentă din interesul publicului român interesat de filosofie. Poate fi vorba de o modă sau poate fi vorba de un impas. A fost o vreme în care Hegel părea să-și fi câștigat o oarecare celebritate în cultura noastră. Acest lucru s-a întâmplat înainte de 1989, într-o vreme despre care se spunea că este dogmatică. Atunci au și fost traduse operele cele mai importante ale lui Hegel. A fost și perioada în care, datorită traducerilor făcute, spiritul românesc a făcut cei mai importanți pași spre o sincronizare cu spiritul european în general. În ciuda traducerilor, nu se poate spune, însă, că Hegel a pătruns prea adânc în conștiința filosofică românească. El a rămas în continuare o „nucă tare” pentru cei preocupați de filosofie din România. Motivele sunt multiple: scrisul dificil al lui Hegel, universul de idei al filosofiei sale considerat acum drept „inactual”, vetust; o îndepărtare a culturii române de cea germană și o reorientare a ei mai ales spre cultura anglo-saxonă și temele acesteia, etc. Așa se face că imensa majoritate a cititorilor de filosofie români rămâne la nivelul unei cunoașteri generale și foarte superficiale a gândirii lui Hegel. Nu demult, un exeget al lui Noica spunea, în chiar prefața cărții acestuia – unul dintre puținii hegelieni de marcă ai culturii române – că aproape nimeni nu mai citește *Fenomenologia spiritului*. Impresie sau nu, cu siguranță, acest fapt nu este întru lauda cititorului (român).

Hegel, oricât de inactual ar fi astăzi, rămâne un maestru al gândirii de care trebuie să te apropii și în preajma căruia trebuie să stai suficient de mult timp pentru a ajunge să înțelegi ce este gândirea. Așa cum maestrul oriental își inițiază ucenicul nu în propria sa concepție, ci în adevărul însuși, tot astfel Hegel te ajută să descoperi care sunt resorturile intime ale gândirii. Hegel este, poate, filosoful care te învață cel mai mult despre pre-judecățile filosofice, el, care este, în mod paradoxal, gânditorul Absolutului. La el deprinzi abilitatea de a te mișca între ceea ce pare definitiv și ceea ce are doar un caracter relativ. La el înveți ce este istoricitatea gândirii și cum se desfășoară ea. El te face să vezi cât de complex este „adevărul” și prin câte forme naive de gândire poate fi ratat acest adevăr. Pentru a-l parafraza pe Heidegger, pe Hegel trebuie să-l citești nu pentru a hegelianiza, ci pentru a învăța să filosofezi, pentru a pune întrebările bune și pentru a găsi un răspuns adecvat lor.

Într-un fel sau altul, toată lumea are la un moment dat întrebări de natură filosofică. Fiecare dintre noi răspunde însă după propriile puteri la ele. Chiar și atunci când cineva crede a nu răspunde, socotind că este cu neputință, el dă, de fapt, un răspuns filosofic: se consideră un sceptic. Aceste răspunsuri, de cele mai multe ori lipsite de valabilitate, întrucât sunt formulate fără o temeinică și educată reflecție, ne clădesc destinul (atât ca indivizi, dar mai ales ca comunitate). Dar

această reflecție nu este suficient să fie privită ca o reflecție critică: filosofia nu este doar critică a gândirii – iată o altă pre-judecată pe care o întâlnești adeseori în manualele de filosofie, întreținută de autori care, confrunțați cu diversitatea sistemelor filosofice, nu știu cum ar putea, altfel, salva prestigiul filosofiei –, ci este în primul rând *creație* filosofică, deschiderea unui spațiu nou, și, de ce nu, a unei lumi noi, în care omul se ridică, încă o dată, la adevărata sa demnitate. Adevărată, pentru că demnitatea omului este posibilă doar atunci când omul se știe pe sine trăindu-și viața într-o lume pe care o înțelege, care nu îi este în mod radical străină și pe care, astfel, o poate iubi.

Hegel a recunoscut situația ingrată a filosofiei ca întreg: aceea de a părea de la distanță un mozaic de piese lipsit de unitate. O făcuse și Kant înaintea lui. Însă, spre deosebire de el, Hegel va reuși să integreze trecutul dispart al istoriei filosofiei într-o unitate, multiplicității de idei contradictorii ale acestui trecut el a știut să-i confere o formă, și astfel să-i insuflă o nouă viață. Pentru că un trecut cu care poți dialoga, în care vezi germenii identității tale actuale, care mijesc de pretutindeni, fără să aibă însă puterea de a se împlini singuri în lumina zilei, ci chemându-te, parcă, în ajutor, nu mai este un simplu conținut muzeal mort, ci devine un alt chip al prezentului. Hegel este cel care ne-a arătat pentru prima oară că felul în care privești trecutul nu depinde doar de trecut ca atare, ci depinde și de cel care ești acum, de conținutul actualității tale. După el, trecutul a putut deveni obiectul unei multiple reîntrupări.

Opera unui filosof are la bază mereu o idee. Osmoza dintre cei doi este atât de adâncă încât se poate spune chiar că nu filosoful este cel care deține ideea, ci ideea îl stăpânește pe filosof. Importanța unei idei filosofice constă însă nu în formularea ei brută, ci în energia filosofului de a aduce totul sub lumina acestei idei, de a interpreta totul din perspectiva ei, de a arăta cum totul capătă un sens doar pornind de la acea idee. Ideea filosofică nu are și nu poate avea un adevăr prin ea însăși. Ea este o idee, și nimic mai mult. Ca idee, ea este mult prea generală pentru a putea fi vreodată confirmată sau infirmată de cineva. Kant a arătat că nu se poate decide dacă lumea are sau nu are un început. Că gândirea noastră alunecă mereu în tot felul de sofisme, atunci când ajunge la acest nivel de generalitate. A spune că totul este materie sau spirit, este o simplă afirmație pe care nimic nu o poate proba în mod definitiv. În primul rând, pentru că „totul” nu va putea fi niciodată cuprins de om, și în al doilea rând pentru că „materia” sau „spiritul” sunt termeni pe care nu-i putem suficient elabora pentru a putea fi utilizați cu destulă claritate. În schimb, dacă asemenea afirmații generale nu pot fi demonstrate, ele pot deveni temeiul interpretării realității. Pot deveni acele conținuturi prin care realitatea ne devine inteligibilă. Nietzsche a încercat să privească realitatea din perspectiva conceptului de „voință de putere”. Aceasta înseamnă că el a încercat să deslușească pretutindeni conflictele, tensiunile dintre elementele, care i se arătau ca fiind opuse, ale realității, elemente care se constituiau, astfel, în centre de putere, și felul în care se ajunge la un echilibru dinamic între aceste centre, echilibru prin care se configurează realitatea în diferitele sale dimensiuni. Darwin a formulat

ideea evoluționismului biologic. În scopul argumentării acestei idei, el a cercetat întreaga biologie, conferindu-i o nouă inteligibilitate. După Darwin speciile nu mai apar ca fiind ceva imuabil, ci se află într-o continuă, chiar dacă slab discernabilă, transformare. Doar faptul că această transformare are loc atât de încet, i-ar fi făcut pe oameni să creadă anterior, consideră Darwin, că există specii imuabile. Biologia a încetat, prin aceasta, să mai creadă în asemenea specii, ea devenind, s-ar putea spune, dintr-o știință a viului, mai degrabă o știință a metamorfozelor viului. (În acest sens, manipularea genetică de azi a organismelor vii nu este deloc o consecință întâmplătoare.)

S-ar părea că între idei nu există nici un fel de legătură, că fiecare idee se impune cum poate și cum are șansa să o facă. Istoria gândirii ar fi astfel un fel de coș în care s-au strâns, într-o mulțime pestriță, din întâmplare, o sumedenie de idei diferite. Un gânditor ar fi fost fascinat de o idee, altul de alta, așa încât s-a creat, cu timpul, acest bazar care este istoria filosofiei. Nu ar exista nici un fel de necesitate interioară care să le lege. Sau dacă da, atunci nu se înțelege prea bine în ce anume ar consta această necesitate. Încercând să dea o explicație acestui fapt, Max Scheler spunea că impunerea diferitelor idei în istoria culturii nu are o necesitate logică, ci una care ține de contextul emoțional și impulsional al unei epoci. Înainte sa, Marx a fost cel care a coborât dialectica hegeliană în realitatea istorică, argumentând că procesele reale, sociale, dar și naturale, au loc într-o formă dialectică, a punerii, a negației și a sintezei. Aceste procese reale nu sunt coordonate din afară, ci se desfășoară dintr-o constrângere imanentă, așa cum se desfășoară creșterea în natură, spontan. Suprastructura ideatică și ideologică a unei epoci ar corespunde, ca proiecție, și aici conținutului concret al realității sociale.

Fenomenologia spiritului a lui Hegel este o istorie *spirituală* a omului. Aceasta înseamnă că ea este o prezentare a succesiunii momentelor fundamentale care au alcătuit înțelegerea de sine a omului și înțelegerea lumii de către el, în relația lor, în fond a diferitelor idei care au dominat cultura și existența umană. Însă nu este vorba aici despre o simplă descriere a succesiunii, așa cum ai zugrăvi un peisaj natural, cu toate componentele sale între care nu există nicio legătură, lângă un copac aflându-se o casă, sau din mare ridicându-se în mod neașteptat o stâncă, ci de o descriere *logică* a acelei succesiuni, și anume de un procedeu care arată cum un moment emerge din altul, prin aceea că momentul anterior devine, ca să spunem așa, conștient de insuficiența sa, de inadecvarea sa, și trece în momentul ulterior. Desigur, pentru aceasta este nevoie de cunoașterea seriei empirice, reale, a momentelor istorice: abia după ce cunoști faptele istorice poți să le atribui o legătură logică imanentă, iar nu anterior. Astfel, abia după ce cunoști faptul concret, istoric, al religiei medievale, pe de o parte, și epoca iluminismului, pe de altă parte, poți vedea în ce măsură ele se pot raporta și logic unul la celălalt. Iar raportare logică înseamnă aici nu deducere, ca și când ai deduce o teoremă din altă teoremă, ci înseamnă să arăți cum cunoașterea umană a ajuns la un moment dat să nu mai fie satisfăcută de felul în care ea cunoștea anterior un anumit obiect și și-a găsit această satisfacție, și-a găsit echilibrul, spune Hegel, într-o nouă perspectivă asupra

acelui obiect. La început ești entuziasmat de înțelegerea unui fapt. Apoi această înțelegere îți devine familiară. Însă lucrurile nu sunt statice în viață: întâlnești oameni noi, trăiești întâmplări diferite, situații neașteptate te solicită. Simți că felul în care ai înțeles faptul inițial nu-ți mai este propriu. Este nevoie de altceva. Iar atunci când ai găsit un nou răspuns, atunci îți găsești și un nou echilibru. După Hegel, ne-am obișnuit deja cu acest mers al lucrurilor, mai ales de când dezvoltarea științei a cunoscut revoluții care, pe vremea lui Hegel, erau de negândit. Astăzi se admite, ca o banalitate, ideea că acumularea de fapte, pornind de la o anumită teorie științifică, acumulare pe care tocmai acea teorie o face posibilă, conduce treptat la inadecvarea acestei teorii la faptele noi care încep să apară și să se înmulțească, și care impun, de aceea, formularea unei teorii superioare, în care atât faptele vechi, explicabile prin vechea teorie, cât și faptele noi, inexplicabile prin acea teorie, să poată fi clarificate. Pentru Hegel, însă, era vorba despre o descoperire epocală, prin care istoria (în toate palierele sale) devenea inteligibilă ca un proces dialectic. Aceasta înseamnă că la Hegel întâlnim pentru prima oară *conștiința* faptului că procesul istoric nu este niciodată o simplă succesiune ternă de fapte, ci este una în care treptele care se succed le înglobează, le potențează, le îmbogățesc, le „sublimează” pe cele anterioare. Că istoria, ca succesiune în timp, nu este un simplu spațiu în care există o mulțime de lucruri fără niciun fel de legătură între ele, ci este, ca să spunem așa, mereu o împlinire, o dezvoltare, iar nu doar o înșiruire.

Atunci când studiezi filosofia, s-ar putea să dobândești impresia greșită că filosofia este doar o încercare de a interpreta lumea sub aspectul naturii exterioare, al *lucrurilor* care o compun. În această cercetare, însă, omul ar rămâne cumva în afara adevărului. Sau, invers, filosofia ar fi doar o analiză a umanului, așa cum se întâmplă mai cu seamă după a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când filosofia s-a ancorat profund, parcă definitiv, în domeniul subiectivității (cum vedem astăzi că stau lucrurile cu fenomenologia, hermeneutica, filosofia analitică sau filosofia minții), indiferent în ce formă a acestei subiectivități. Hegel reprezintă încercarea grandioasă de a cupla cele două domenii, al lumii obiective și al lumii subiective. El a încercat să arate cum depind fiecare unul de celălalt. Idealismul transcendent kantian a arătat cum depinde lucrul (ca fenomen) de subiect, de conștiința umană. Idealismul fichteian a arătat cum poate fi lucrul explicat pornind integral și exclusiv (adică fără restul lucrului în sine kantian) doar de la subiect. Schelling descoperă deja unitatea superioară care integrează subiectul și obiectul cunoașterii și din care cele două emerg, în conceptul de *Absolut*. Însă el nu va reuși (cel puțin până la apariția *Fenomenologiei* hegeliene) să arate cum emerg cele două, care este dinamica alcătuirii lor, cum se determină reciproc unul pe celălalt, subiectul și obiectul, *în transformarea lor reciprocă*. Schelling descoperă doar conceptul de Absolut, ca un mediu static, imuabil, care cuprinde subiectul și obiectul de peste tot, fără ca în acest mediu să existe vreo schimbare oarecare. Tocmai de aceea îl și critică Hegel atunci când spune, că acest Absolut este un fel de noapte în care toate vacile sunt negre. Importantă este nu doar afirmarea acestui Absolut, ci și să arăți cum el se concretizează, să-i limpezești structura interioară. Hegel nu rămâne la perspectiva

statică, ce opune subiectul și obiectul, sau chiar subiectul și proiecția sa transcendentă (ambele lipsite de mișcare interioară, adică fără transformare, fixe, date o dată pentru totdeauna). Kant spera ca subiectul transcendent, o dată descoperit, să nu mai necesite nici un fel de investigare viitoare. Știința pe care o viza Kant trebuia să fie o știință definitivă. Hegel înțelege însă că nu există un asemenea subiect pur, imuabil, ci că obiectul cunoașterii pretinde mereu un anumit subiect aferent, care „i se potrivește”, ca să spunem așa. Atunci când ieși dintr-o anumită înțelegere a obiectului, ieși de fapt și dintr-o anumită înțelegere de sine a celui care cunoaște acel obiect: subiectul nu mai rămâne același. Aceasta este marea artă a lui Hegel: de a fi arătat pentru prima oară cum cei doi poli ai cunoașterii pot sta îmbrățișați într-un dans în care, de la un ritm la altul, are loc o metamorfozare simultană și complementară a ambilor.

În plus, această metamorfozare nu are loc doar într-un singur domeniu, pe un singur palier, ci are loc simfonic, pe mai multe niveluri: nu este vorba doar de conținutul teoretic, ci și de conținutul etic, estetic, religios etc., atât al lumii, ca și al subiectului. Este oare lumea privită de știință, structura lumii sub aspectul forțelor fundamentale care o compun, aceeași cu lumea a cărei ordine imanentă o *admirăm*? Einstein spunea că atunci când vezi ordinea prezentă în lume, nu poți să nu te întrebi cu privire la existența unei inteligențe cosmice creatoare. Ceea ce se uită însă, atunci când se citează aceste cuvinte ale lui Einstein, este faptul că lumea, care ajunge obiect de admirație, nu mai este doar lumea fizică, și nici omul de știință, care admiră și se înclină înaintea frumuseții lumii, nu mai este doar un simplu cercetător. Pe de o parte, lumea a dobândit o dimensiune nouă, în momentul în care din explicația forțelor care o compun emerge *frumusețea* ei. Iar, pe de altă parte, cercetătorul, care vedea anterior doar un complex cauzal de procese și fenomene, este acum un *contemplator* al Universului, iese dintr-o experiență interioară a gândirii (explicația teoretică) și intră într-o altă experiență (reverența tăcută în fața De-Necuprinsului), într-o experiență cvasi- (ori chiar) religioasă. Obiectul (Universul) și subiectul (cercetătorul) și-au modificat conținutul, lumea și omul s-au schimbat. Mai putem încerca să înțelegem cu aceleași instrumente acești doi noi poli ai cunoașterii care au apărut? Oare nu va trebui să-i privim acum altfel pe fiecare dintre ei? Să ne creăm noi mijloace de înțelegere pentru a le putea pricepe natura nouă, mijloace care aproape că nu mai au nimic în comun cu ceea ce era înainte (ce mai are în comun explicația rațional-matematică a teoriei fizicii relativității einsteiniene cu viziunea unui Univers grandios, înaintea căruia simți că ești gătit de emoție, șoptind, parcă fără să vrei, vorbele din Biblie ale lui Avraam, că omul nu este decât praf și cenușă înaintea lui Dumnezeu?). Această noutate a conținutului nu înseamnă totuși că tot ceea ce a fost până atunci este abandonat. Noua privire contemplativă a lui Einstein nu este posibilă fără cunoașterea pe care i-a procurat-o observația fizică. S-a schimbat punctul de vedere iar vechiul conținut este ridicat la o nouă înțelegere, mai bogată, în care apare, așa cum am văzut, și o altă dimensiune, o altă calitate a Universului decât simpla sa textură cauzal-material-energetică. Acesta este nucleul ideii hegeliene de suprimare, de *Aufhebung*. Sau al dialecticii.

Pentru că dialectica înseamnă la Hegel o trecere, în care negația nu înseamnă simplă respingere, eliminare, ci transformare *calitativă*, adică o îmbogățire a ceva, care, prin această îmbogățire, își schimbă, ce-i drept, constituția, însă nu devine o alteritate absolută în raport cu sine.

Suntem obișnuiți în cazul filosofiei cu un discurs anistoric, cu o problematice atemporală, „conceptuală”, care discută concepte pure, eterne. Și totuși, *Fenomenologia* hegeliană nu este de această factură, nu discută conținuturi logice, ci descrie istoria, sau mai precis momente ale istoriei, momente care au marcat istoria omului. Succesiunea acestor momente apare ca fiind „logică”, întrucât Hegel susține că momentele ulterioare, care succed altora, emerg din cele precedente în mod necesar, pentru că momentele anterioare își epuizează posibilitățile interioare, și realitatea se reconfigurează pe un alt plan, dar un alt plan care nu este cu totul diferit de cel inițial, ci păstrează, din acesta, nucleul logic, nucleul care-i conferea acestuia semnificație, și-i asociază acestui nucleu o nouă trăsătură, care va sta la baza epocii ulterioare. Realitatea concretă (*das Dasein*), existența în fapt, seamănă astfel cu o plantă, cu un organism infinit din care ies la iveală mereu noi și noi organe din cele vechi. Necesitatea este a celui care înțelege, dar nu este o necesitate de felul celei matematice, o necesitate cantitativă, ci este o una *calitativă*. Calitățile sunt cele care se succed în istorie, și anume configurațiile, formele pe care cel care cercetează istoria spiritului le sesizează ca întreguri în mod nemijlocit.

„Prefața” *Fenomenologiei Spiritului* a lui Hegel ocupă un loc aparte în opera acestuia. Ea nu este o simplă prefață doar a acestei cărți, ci poate fi, și chiar a fost mereu, considerată o veritabilă introducere la întreaga operă a lui Hegel și în gândirea sa. Deși Hegel a predat textul *Prefetei* editorului după ce înmânase deja restul manuscrisului cărții, există motive pentru a considera că Hegel lucra de mult timp la ea, întrucât în carnetele sale mai vechi pot fi întâlnite numeroase însemnări, idei, aforisme care au fost preluate ca atare în ea. Pe de altă parte, cartea însăși conține și o *Introducere*, care lămurește o altă direcție de probleme. Fără îndoială, *Prefața* aduce numeroase clarificări cu privire la intenția și concepția hegeliană de ansamblu, însă, în primul rând, ea oferă explicații foarte importante pentru înțelegerea *Fenomenologiei* înseși, scrise din perspectiva viziunii pe care Hegel o avea după ce a scris această carte. Totuși, în mod explicit, ea nu se vrea o prefață obișnuită, o prefață în care autorul ar trebui să prezinte sintetic rezultatul întreprinderii care urmează. Motivul acestei respingeri este natura adevărului filosofic, spune Hegel, un adevăr care nu poate fi expus succint și nici nu poate fi înțeles doar din perspectiva unei simple concluzii.

Atunci când auzi asemenea afirmații despre „adevărul filosofic” poți fi oarecum contrariat. De ce ar fi adevărul filosofic un tip aparte de adevăr? Considerăm, în general, adevărul drept corespondența dintre ceea ce gândim și lucrul real despre care gândim sau spunem ceva, sau, în celebra formulare aristotelico-scolastică adevărul este *adaequatio rei et intellectus*. Caracterul aparte al adevărului filosofic nu stă atât în relația de adecvare amintită, cât în obiectul la care gândirea trebuie să se conformeze, un obiect care nu poate sta niciodată înaintea celui care formulează

un asemenea adevăr. O propoziție de felul: *lumea este infinită în timp și spațiu*, nu poate fi la fel de ușor acceptată ca fiind adevărată precum propoziția *acum plouă*. În cea de-a doua, obiectul la care gândirea mea se adecvează îmi este dat în experiența nemijlocită, pe când în prima propoziție, *lumea* nu poate să-mi fie dată în nici o experiență posibilă. Desigur, eu am acces tot timpul la fragmente ale lumii, văd o parte sau alta a ei, dar nu pot vedea lumea în ansamblu, pentru a putea spune ceva despre ea. Filosofia își îndreaptă atenția spre asemenea existențe sau situații care nu ne pot fi date complet în cunoaștere, dar care, cu toate acestea, reprezintă un obiect de interes major pentru noi. Toate temele filosofiei se sustrag unei perceperii directe, nemijlocite, fie că este vorba despre lume, despre sufletul omului, despre gândire, libertate, istorie sau Dumnezeu. Filosofia, spune Hegel, este domeniul universalului, altfel spus a ceea ce nu ne apare decât în gândire. Aceasta din urmă unește multiplicitatea și scoate la suprafață diferite entități mentale pornind de la ceea ce ne este dat în mod nemijlocit. Unitățile pe care gândirea le sesizează astfel sunt obiectele pe care le cercetează filosofia. Lumea este și ea o asemenea unitate a tot ceea ce vedem și trăim, a multiplicității evenimentelor la care participăm. Cum putem vorbi însă despre ceea ce nu poate fi verificat în nici un fel, pentru că nu poate fi perceput niciodată în întregul său? Nu este aceasta o trufie din partea filosofiei, o pretenție absurdă? Nu ar trebui să tăcem dacă nu putem vorbi despre astfel de întreguri care ne depășesc nespus? În mod ciudat, însă, stă în natura omului să descopere la tot pasul entități pe care nu le poate sesiza decât prin gândire, fapt pe care-l vedem de-a lungul istoriei omului, fie că privim creațiile sale religioase, ideile după care și-a ridicat cetățile și s-a organizat înăuntrul lor ori a ales să-și trăiască viața. Ghilgameș, la începutul istoriei scrise, căuta nemurirea, ceva cu care niciun om nu a avut de-a face, ea fiind totuși o reprezentare care l-a obsedat pe om dintotdeauna și nu va înceta vreodată să o facă. Gândirea completează, așadar, mereu realitatea, altfel spus, o aduce la completitudine. Ceea ce este doar parțial intrigă și incită gândirea omului.

Adevărul filosofic înseamnă, în consecință, calitatea (paradoxală) pe care o pot dobândi anumite exprimări ale omului cu privire la entități doar ale gândirii, entități construite sub forma unei completări (care poate avea loc în numeroase forme) a realității accesibile. Această completare, fiind un specific al oricărei gândiri, o întâlnim (desigur, în dimensiuni mult mai modeste) nu doar în filosofie, ci și în alte domenii ale culturii. Orice știință operează cu „generalizări” și conține teorii care depășesc faptul nemijlocit. Totuși gradul de generalizare al unei științe nu atinge gradul de generalizare al filosofiei, știința învățând de-a lungul unei istorii milenare a culturii să găsească drumul spre un anumit tip de construcție teoretică și spre acele instrumente care să-i poată verifica adevărurile. Dacă filosofia nu a făcut-o, aceasta nu rezidă totuși într-o încăpățănare a ei, ci în specificul obiectului ei. Abordarea filosofică se caracterizează prin cel mai înalt grad de radicalitate, altfel spus ea caută un punct în care presuposițiile sale (respectiv, idei care să nu fie acceptate doar datorită puterii unei tradiții sau a obișnuinței) să fie cât mai puține și clare prin ele însele, și unde prejudecățile comune să fie ignorate. De aceea,

dintotdeauna filosofii au pus în discuție tot ceea ce există, s-au întrebat despre ceea ce este ansamblul lucrurilor (și nu doar o parte sau alta a lor). Filosofii s-au întrebat ce este lumea ca întreg, iar nu ce este doar organismul viu (așa cum face biologia), sau care sunt legile de mișcare ale corpurilor (așa cum face fizica), ori care sunt proprietățile spațiului (cum face geometria). Iar în acest întreg, au încercat să descopere cum se integrează omul, cu tot ceea ce el trăiește, gândește și face.

Lumea și omul, ambele ca totalități (adică *tot* ce este lumea și *tot* ce este omul) – iată domeniile la care se referă adevărul filosofic. Cum ar putea o prefață să spună în câteva cuvinte ce este lumea și ce este omul, fără a cădea în ridicolul unor sentințe misticoide enunțate cu emfaza unuia care se consideră pe sine deținătorul adevărului absolut? Iar dacă cineva ar încerca să spună totuși ce este pentru el lumea și omul, s-ar vedea constrâns să facă acest lucru nu într-o scurtă prefață, ci de-a lungul a numeroase pagini (sau chiar a mai multor opuri) în care să-și poată justifica, pornind de la faptele pe care le cunoaște, completările prin care el a reușit să-și construiască o imagine unitară a lumii și a omului, o *Weltanschauung*. De aceea, în trecut, s-a considerat că filosoful trebuie să cunoască cât mai multe lucruri, chiar dacă s-a admis că o asemenea cunoaștere cantitativă nu aduce cu sine neapărat și înțelepciunea.

Pe de altă parte, oricine va admite că prin progresul istoric și numărul faptelor cunoscute de om crește. Mai mult decât atât, și ideile oamenilor se înmulțesc, experiența de viață a societății – în toate privințele – se îmbogățește, astfel încât, inevitabil, toate acestea constrâng filosofii să regândească „adevărul filosofic” – imaginea despre lume și om, cât și corespondența lor – de la o epocă la alta, să elaboreze noi concepții filosofice care să fie într-un acord mai veridic cu ceea ce se cunoaște la un moment dat și să completeze mai bine o imagine a lumii mai elaborată și mai complexă decât au făcut-o epocile anterioare. Așa se face că nu a existat și probabil nu va exista niciodată un adevăr filosofic unic, definitiv. Cel puțin, așa vedem noi astăzi lucrurile. Hegel descoperă istoricitatea gândirii, însă, cu toate acestea, pare a fi încă marcat de ideea unui adevăr filosofic definitiv, unul atotcuprinzător în raport cu ideile filosofice anterioare. El este cel care va arăta că succesiunea ideilor și a concepțiilor filosofice nu este una arbitrară, întâmplătoare, o succesiune marcată doar de diferențele de personalitate și temperament ale filosofilor, ci dimpotrivă, este una necesară, ceea ce înseamnă că există o legătură de la un filosof la altul și de la o epocă la alta. Este celebră din acest punct de vedere asemănarea pe care o face la începutul *Prefetei* dintre succesiunea necesară a acestor concepții care, într-un fel, se elimină unele pe altele, cu dezvoltarea organică. Criticând opinia comună, care nu ar înțelege istoricitatea gândirii filosofice, el spune că aceasta „concepe diversitatea sistemelor filosofice nu atât în dezvoltarea progresivă a adevărului, pe cât vede în diversitate numai contradicția. Mugurul dispare în apariția florii și s-ar putea spune că el este infirmat de către aceasta. La fel, prin fruct, floarea este arătată ca fiind o falsă existență a plantei și fructul trece în locul florii ca adevăr al ei. Aceste forme nu numai că se deosebesc, dar ele se elimină una pe alta ca fiind de neîmpăcat. Natura lor curgătoare face însă totodată

din ele momente ale unității organice, în care ele nu numai că nu intră în conflict, dar în care un moment este tot atât de necesar ca și celălalt, și această egală necesitate constituie mai întâi viața întregului.”¹

E paradoxală totuși această viziune a lui Hegel, care, pe de o parte susține trecerea necesară a unei concepții filosofice în alta, și, pe de altă parte, consideră că poate fi descoperit totuși un adevăr filosofic la care concepțiile anterioare nu au avut acces, această combinație între relativism și certitudine. O asemenea viziune se datorează faptului că filosofia nu este doar o simplă completare a cunoașterii empirice, oricât de vastă ar fi aceasta. Filosofia are și o autonomie a ei, o logică specifică. Altfel spus, imaginea despre lume pe care o formulează un gânditor depinde de ideile care au fost elaborate în alte concepții filosofice, de trăsăturile întregului pe care un filosof sau altul le-a sesizat deja. În cazul de față, îmbinarea dintre relativism și ideea unui adevăr filosofic definitiv, la Hegel, derivă din felul în care era filosofia înțeleasă ca *știință*, în epoca sa.

Fenomenologia hegeliană nu este o fenomenologie a ceea ce înțelegem astăzi prin termenul de „spirit”, respectiv o descriere a spiritului uman, *ca* spirit uman. La noi, o asemenea înțelegere a fost favorizată de *Povestirile despre om* ale lui Constantin Noica – interpretarea acestuia la *Fenomenologia spiritului* –, *Povestiri* care puneau, dintr-un motiv am spune pedagogic, dar poate și politic, prea mult accentul pe om. Însă privind dinspre om cartea lui Hegel, ea nu mai poate fi înțeleasă în intenția sa autentică, ba chiar, am putea spune, că nu mai poate fi înțeleasă deloc. În plus, nici măcar filosofia lui Hegel, ca un declarat *Idealism absolut*, obiectiv, opus oricărei forme de idealism subiectiv, nu mai poate fi înțeleasă. O simplă fenomenologie a spiritului uman ar însemna, așadar, doar o descriere a spiritului uman în istoricitatea sa, în dimensiunea sa istorică. Însă astfel, nu se mai poate înțelege de ce ar fi vorba în cele din urmă de o *știință* aici (pentru că Hegel spune că *Fenomenologia spiritului* este o parte a „științei”), și nu de o simplă descriere „rapsodică”, adică a ceva care doar s-a întâmplat în istoria omului. Cel mult, s-ar putea vorbi despre o știință în sensul în care este istoria (ca scriere a istoriei trăite) o știință. Numai că Hegel însuși se delimitează de o asemenea interpretare, el considerând că fenomenologia sa, *ca* știință, aduce un alt tip de adevăr decât adevărul istoric. Ce este atunci fenomenologia *ca* știință, respectiv *ca* parte (introdusivă) a unei științe mai ample, știința logicii, pentru Hegel?

Termenul de știință pe care-l folosește filosoful german este un termen care, în cultura epocii, se referă nu atât la știința naturii, care începe din ce în ce mai mult să ia un avânt extraordinar, cât la *filosofia ca știință*. Impulsul îl dăduse Kant, atunci când își concepuse proiectul său filosofic ca o *știință*, cu alte cuvinte, atunci când încerca să găsească un mijloc de a se opune relativismului, scepticismului și neîncrederei absolute față de metafizică, rele de care suferea toată epoca lui. Filosofia, pentru a face față acestor rele, nu mai trebuia să fie o simplă meditație,

¹ G.W.Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 10.

reflecție vagă, incoerentă, ci să producă cunoștințe certe, valabile o dată pentru totdeauna, așa cum făceau științele vremii (matematica, logica și fizica sau chimia). Este drept, visul unei filosofii științifice reprezintă idealul modern, deja de la Descartes și Spinoza (acesta din urmă concepându-și filosofia *more geometrico*). În intenția lui Kant, filosofia putea deveni o asemenea știință doar dacă va avea o singură accepție: dacă va deveni o cercetare asupra condițiilor cunoașterii omenești, în sens larg, sau, mai precis, o cercetare asupra acelor condiții ale cunoașterii omenești care fac posibilă știința naturii, respectiv acel domeniu al cunoașterii unde pot fi întâlnite cunoștințe apriori veritabile (matematica, fizica, logica). Dacă metafizica, anterior, se încumeta să „speculeze”, adică să pretindă că oferă cunoștințe autentice despre lucruri despre care nimeni nu putea ști nimic (ca, de pildă, dacă lumea are un început, dacă sufletul uman este sau nu nemuritor etc.), acum Kant consideră că a sosit timpul ca filosofia să nu se mai aventureze în sfere în care facultatea umană de cunoaștere nu mai are nici o putere, ci să se limiteze la o analiză de sine, la încercarea de a se înțelege și de a se cunoaște pe sine complet. O asemenea intenție putea fi una legitimă și cât se poate de realizabilă, putea crede pe atunci Kant, de vreme ce obiectul unei asemenea cunoașteri – capacitatea umană de cunoaștere – nu era un obiect străin filosofului, și care să fie situat în cine știe ce zone greu accesibile lui, ci se afla la îndemâna oricărui cercetător interesat de înțelegerea felului în care funcționează cunoașterea. De aceea, filosofia, dacă se înțelegea pe sine în această formulă „critică”, avea șansa de a deveni o știință care să poată lămuri definitiv care sunt componentele facultății de cunoaștere și până unde poate înainta ea pentru a putea produce cunoștințe certe. Filosofia ca știință era de aceea posibilă doar ca o „Critică a rațiunii pure”. Iar întrucât știința nu este posibilă decât cu ajutorul experimentului, Kant consideră că filosofia se poate folosi de „experimentul rațiunii pure”, adică de o demonstrare a faptului că producerea de cunoștințe apriori în științe (respectiv posibilitatea de a face predicții certe despre viitor, adică despre ceva care nu a mai fost observat niciodată, natura fiind în acest fel anticipată în ceea ce privește cursul ei) nu putea fi înțeleasă decât pornind de la felul în care era înțeleasă facultatea de cunoaștere în propria sa filosofie. O teorie (*Critica rațiunii pure*) și un experiment („experimentul rațiunii pure”) puteau astfel garanta pentru Kant statutul de știință filosofiei.

Filosofia se vrea astfel concepută în epocă drept o știință al cărei rol este, pe de o parte, cel de a cunoaște elementele ultime ale facultății de cunoaștere umane, și, pe de altă parte, de a arăta cum se concretizează activitatea acestei facultăți de cunoaștere prin activitatea însăși de cunoaștere. Kant prezentase ultima sarcină în secțiunea privind principiile intelectului, din *Critica rațiunii pure*, acolo unde el deduce principiile fundamentale ale științelor fizico-matematicale ale naturii pornind de la elementele fundamentale ale capacității umane de cunoaștere. Știința care era filosofia devenea astfel deopotrivă și o *întemeiere a științei*, sau, cum va spune un alt filosof, o „doctrină a științei”. E vorba despre Johann Gottlieb Fichte.

Cu filosofia lui Fichte se petrece însă o răsturnare la care Kant nu s-ar fi așteptat, și pe care Kant nu a acceptat-o. Dorindu-se o filosofie „critică”, filosofia

lui Kant introduce o perspectivă din care apar o serie de concepte ce produceau, considerau criticii filosofiei sale, numeroase contradicții logice în interiorul chiar al concepției kantiene. Este vorba de perspectiva care separă cunoașterea noastră de lucrurile însele, existente independent de cunoașterea noastră, și care introduce, astfel, distincția dintre fenomen și lucrul în sine. Lucrurile pe care le vedem în experiența noastră, spune Kant, pot fi înțelese în două feluri: pe de o parte, așa cum ne apar ele în mediul cunoașterii noastre, respectiv ca fenomene (utilizând o explicație actuală: așa cum ne apar, ca urmare a prelucrării, de către creier, a datelor oferite acestuia de organele noastre de simț), și așa cum ar fi ele independent de acest mediu, ca lucruri în sine, dacă mediul cunoașterii noastre nu s-ar aplica niciodată asupra lor. Între cele două imagini ar exista, spune Kant, o separație absolută, noi neputând avea, desigur, acces decât la fenomene. Științele noastre se aplică doar la fenomene, nu și la lucrurile în sine. Ipoteza aceasta a reprezentat un șoc intelectual, nu doar prin simpla ei formulare, cât prin maniera complexă în care a fost elaborată, prin arhitectonica prezentării sale, care-i confereau o mare veridicitate. Această arhitectonică avea totuși un temei care părea precar contemporanilor. Friedrich Heinrich Jacobi spunea în acest sens că fără ipoteza lucrului în sine nu se poate intra în sistemul kantian, însă cu această ipoteză nu se poate rămâne acolo, pentru că ea produce contradicții logice. Și anume, contradicția logică cea mai importantă era aceea că admiterea lucrului în sine constrângea filosoful să extindă valabilitatea categoriei de cauzalitate dincolo de sfera fenomenelor, chiar asupra lucrurilor în sine (care ar acționa cauzal asupra sensibilității umane receptive), fapt pe care filosofia kantiană îl nega complet. Dar, întrucât Kant reușise performanța extraordinară de a cartografia, ca nimeni altul până atunci, constituția internă a facultății umane de cunoaștere, nu se putea renunța la această filosofie, ci se cerea o rescriere a ei, în așa fel încât, pe de o parte, să se păstreze structura capacității noastre de cunoaștere, așa cum a conceput-o Kant, dar, pe de altă parte, să se meargă mai adânc, arătându-se cum ipoteza lucrului în sine, cea care crea atâtea probleme, poate fi abandonată. Această nevoie o exprima, bunăoară, Friedrich Wilhelm Schelling la 6 ianuarie 1795, într-o scrisoare către Hegel: „Filosofia nu a ajuns încă la sfârșit, Kant a dat rezultatele: premisele lipsesc încă.”² Cu alte cuvinte, lipsește o dezvăluire a punctului celui mai înalt al filosofiei, de la care pornind, toate judecățile își pot găsi întemeierea³. Această sarcină și-o asumă Fichte. El vrea să rescrie filosofia kantiană „in einem Stück” (dintr-o singură bucată, iar nu din două, fenomenul și lucrul în sine). Filosofia rămâne, pentru el, o știință al cărei scop este, în continuare, expunerea elementelor ultime ale capacității noastre de cunoaștere și a relaționării lor în scopul producerii cunoașterii umane în general. Însă, prin eliminarea ipotezei lucrului în sine, Fichte este constrâns să remodeleze și elementele capacității noastre de cunoaștere. Dacă la Kant, Eul transcendențial

² Citat după Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Carl Hanser Verlag, München, 2007, p. 74.

³ Citat după Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, Carl Hanser Verlag, München, 2007, p. 74.

(numit de el a percepție pură sau a percepție transcendentă) reprezenta cheia de boltă a intelectului, care trebuia însă să primească din afară materialul asupra căruia să-și exercite activitatea sintetică, Fichte va concepe acest Eu în așa fel încât materia cunoașterii să nu mai provină din afară, ci să provină din Eul însuși: Eul devine astfel la Fichte un Eu absolut, iar nu unul limitat de prezența lucrului în sine. Ceea ce apare ca fiind „lucru în sine”, ca fiind, cu alte cuvinte, lucrurile obiective, independente de noi, este doar o iluzie (transcendentă). În fapt, aceste lucruri nu ar exista în afara Eului, ci în interiorul său, dar având *aparența* unei independențe în raport cu acest Eu.

Fichte pornește în elaborarea sistemului său de la o *intuiție*, respectiv de la un conținut al gândirii pe care fiecare dintre noi îl întâlnește în experiența de sine: de la experiența identității pure de sine. Dacă ne vom retrage într-un loc liniștit, vom închide ochii și ne vom orienta atenția spre interior, eliminând orice conținut care ne-ar putea abate de la simpla percepere de sine, atunci vom descoperi acolo faptul identității noastre cu noi înșine, identitate pe care Fichte o enunță ca „Eu sunt Eu”. Această identitate o întâlnim însă și în experiențele noastre curente: dacă simt o emoție, cine este în mine cel care recunoaște emoția și cine este cel care o trăiește? Suntem în asemenea situații la un fel de limită a conștiinței de sine, într-un punct în care nu mai putem distinge între subiectul și obiectul gândirii sau al cunoașterii, așa cum distingem în mod obișnuit între subiect și obiect în cazul unei percepții: aici, eu, ca fiind cel care percepe o casă, sunt subiectul percepției, iar casa, care îmi apare în percepție, este obiectul percepției mele. În cazul identității de sine însă o asemenea distincție nu mai poate fi operată. Subiectul și obiectul judecății sunt indiscernabili. De la această situație limită pornește Fichte. Acest „Eu sunt Eu” sau „Eu=Eu” este ceea ce noi întâlnim în conștiința noastră comună, „empirică”. Fichte va desface însă această identitate, considerând că acest raport de reflectivitate este rezultatul târziu (din punct de vedere logic) al unui proces de o natură cu totul deosebită.

Eul, la origine, anterior reflectivității din judecata „Eu sunt Eu”, este pentru Fichte o activitate intelectuală pură, el constituie substanța realității însăși (așa cum ar fi materia, pentru materialist, doar că aici este vorba despre o substanță ideală, gând pur, fără asocierea cu o conștiință de sine). Această substanță intelectuală este pură expansiune. La un moment dat însă, această expansiune se oprește, iar activitatea pură face un „pliu”, ca să spunem așa, începe să se întoarcă asupra ei însăși, se „reflectă în sine”. Acesta este momentul în care ia naștere reflectivitatea, această mișcare de întoarcere în sine, ale cărei ultime forme le întâlnim la tot pasul în conștiința obișnuită, atunci când simțim ceva, gândim ceva, ne amintim ceva: în toate aceste situații atenția noastră nu este îndreptată spre exteriorul nostru, ci se întoarce asupra noastră înșine. Dar prin această reflectivitate ia naștere și ceea ce apare ca fiind în afara noastră, tocmai pentru că ea creează un Eu care se simte pe sine și care, în această simțire, se deosebește pe sine de ceea ce nu simte ca fiind Eu. Această reflectivitate stă la originea întregului domeniu care ne apare ca fiind exterioritatea noastră. Acest domeniu este numit de Fichte Non-Eul. Însă întrucât

Eul este substanța realității, iar în afara unei asemenea substanțe nu poate exista nimic (așa cum în teoria de astăzi a universului în expansiune, în afara acestui univers în expansiune nu există nimic, iar expansiunea lui este o „expansiune” care nu are loc într-un spațiu exterior universului, ci într-un spațiu interior lui), Non-Eul este un întreg domeniu pe care Eul îl creează în interiorul său.

Prin această teorie, Fichte va reuși să elimine ipoteza speculativă a lucrului în sine. Succesivele trepte ale reflectivității, ale întoarcerii expansiunii pure a Eului, dinspre mișcarea pură în gol, ca expansiune pură, spre centrul acestei expansiuni, spre Eu, până în momentul în care se ajunge la conștiința simplă a identității celor două domenii în formula „Eu sunt Eu”, reprezintă felul în care se creează conștiința realității, cu toate componentele sale. Descrierea din partea filosofului a acestei mișcări și a conținuturilor care apar astfel este o „arheologie” a conștiinței, spune Fichte. Ea este realizată de Fichte în *Doctrina științei (Wissenschaftslehre)*. Filosofia, ca știință, dobândește astfel la Fichte un conținut nou: ea este teoria *speculativă* (însă nu o speculație transcendentă, ci una imanentă, prin urmare, transcendentă) cu privire la constituirea conștiinței de sine pornind de la Eul pur, teorie care, prin faptul că explică modul în care emerge și se constituie conștiința de sine, explică și modul în care se produce realitatea care ne apare ca fiind în afara conștiinței (astfel, noi nicăieri ne-având de-a face cu realitatea străină, obiectivă, ci permanent cu un conținut al conștiinței despre realitate). Filosofia se apleacă asupra activității *inconștiente* a spiritului uman, încearcă să o scoată la suprafață. Firește, acest lucru este posibil doar prin speculație filosofică, adică printr-o gândire prin care ceea ce ne este dat în conștiința empirică imediată, ceea ce noi trăim permanent și putem experimenta imediat, își găsește o explicație logică, explicație care, deși nu poate fi verificată sau testată prin nimic, este unica modalitate de înțelegere rațională (adică pe deplin coerentă, fără contradicții logice interioare) a posibilității conștiinței noastre obișnuite și a conținuturilor ei. Așa cum Kant explica posibilitatea de a prezice exact ceva în știință (fapt absolut de neînțeles dacă cunoașterea noastră nu este altceva decât o învățare din experiența trecută, cum susțineau empiriștii, și David Hume, ale cărui idei l-au intrigat cel mai mult pe Kant), pornind de la ideea că *forma* experienței noastre este produsul activității capacității noastre de cunoaștere (de exemplu, spațiul nu mai este pentru Kant o realitate exterioră, ci o intuiție pură, adică o formă care ne aparține și pe care noi o proiectăm ca fiind în afara noastră și în care se așează această realitate), tot astfel, Fichte explică conținuturile conștiinței noastre comune pornind de la o construcție teoretică al cărei eșafodaj strict logic este unica posibilitate de a explica complet posibilitatea acestor conținuturi. Orice altă explicație face cu neputință de înțeles aceste conținuturi, respectiv se încurcă în propriile contradicții. Ipoteza unei reflectări în conștiință a unei realități independente de conștiință, ipoteză care stă, la limită, la baza filosofiei kantiene, și care admite, oarecum cartezian, două principii absolut independente unul de celălalt (principiul substanței cugetătoare și principiul lucrului în sine, care deși nu mai este un *res extensa*, își păstrează totuși autonomia logico-ontologică în raport cu principiul substanței cugetătoare), s-a văzut că nu poate fi acceptată, întrucât conduce la

consecințe contradictorii, care ajung să nege premisele de la care se pleacă. Un alt principiu, materialismul (la finele secolului XVIII, materialismul francez al Luminilor avea încă un mare ecou), care consideră conștiința drept un rezultat al dezvoltării materiei, este iarăși inacceptabil, socotește Fichte, pentru că gândirea – care nu poate fi înțeleasă decât ca spontaneitate pură, respectiv ca o activitate care începe fără o cauză din afară – nu poate fi explicată pornind de la materie, pentru că aceasta nu poate fi gândită decât ca o realitate absolut pasivă, în care tot ceea ce apare are nevoie de o cauză dată. Materialismul păcătuiește prin faptul că explică spontaneitatea absolută a gândirii prin pasivitatea absolută a materiei, pura interioritate prin pura exterioritate, fiind astfel suprema expresie a unei contradicții logice. Singura alternativă viabilă logic rămâne, așadar, pentru Fichte, să explice totul pornind de la idealitate, de la elementul ideal. Să explici, cu alte cuvinte, printr-un factor ideal atât realitatea materială, cât și conștiința, acestea două provenind ambele din acel factor ideal, superior, pe care Fichte îl numește Eu. În măsura în care acest Eu originar, absolut, este substanța ideală a realului, el este ceea ce religia numește Dumnezeu.

Deși ideea filosofiei ca știință este lansată de Kant, sonoritatea termenului de știință în cazul filosofiei (*Wissenschaft*), i se datorează, prin urmare, lui Fichte. Știința pe care o are Fichte în vedere este, cum spuneam, acea întreprindere teoretică prin care se arată etapele prin care se ajunge de la Eul absolut, originar, substanță ideală pură a realității, la conștiința empirică, comună. E vorba despre o întreprindere „speculativă”, dar care are caracterul unei scoateri la suprafață a unui proces care se desfășoară în miezul conștiinței noastre (și, implicit, al realului). De aceea, Fichte vorbește chiar de o arheologie a conștiinței, care se bazează pe o *istorie* a acesteia. Este vorba însă, desigur, despre o istorie transcendentă, dacă se poate spune așa, adică despre o istorie care nu se realizează în timp, de vreme ce ea stă chiar și la baza timpului (timpul fiind și el un conținut al conștiinței), ci este o succesiune logică, o suită de etape logice care conduc de la eterul absolut al Eului la conștiința concretă a omului.

Abordarea lui Fichte a stârnit și ea o serie de critici, datorită avântului ei speculativ, care, pentru că nu putea fi verificat de nimic, părea mai degrabă un produs al inspirației artistice, decât al unei gândiri bazate pe fapte, așa cum este știința. În acest context, tot Jacobi este cel care va ridica cerința unei rămăneri la conștiință, la ceea ce poate fi urmărit în conștiință. Eul pur al lui Fichte este dincolo de conștiință, este o activitate pe care nu o putem sesiza nemișlocit prin conștiință, ci o putem doar presupune, pentru a putea explica conștiința de sine.

Hegel, și el, consideră că epoca lui este suficient de matură pentru a înțelege necesitatea transformării filosofiei în *Știință*, și anume știința în accepțiunea lui Fichte, a lui Schelling, și a lui Kant. În acest sens, cunoașterea filosofică trebuie să fie o cunoaștere logico-conceptuală, una sistematic-organică, și una dialectică. Ea trebuie să arate cum întregul real poate fi înțeles pornind de la o unică idee și cum această idee se diversifică interior pentru a cuprinde sub sine întregul divers al realului. Ca o cunoaștere rațională, filosofia nu este simplă dragoste de înțelepciune,

așa cum i-o indică etimologia, ci este o formă de sine stătătoare de cunoaștere. Ea are în vedere întregul realității, tot ceea ce este, Absolutul. Ea este o cunoaștere a acestui Absolut, însă nu într-o formă intuitivă și nemijlocită, ci într-o formă discursivă, mijlocită, bazată pe relația logică a conceptelor. Cunoașterea Absolutului nu înseamnă sesizarea lui nemijlocită, sesizare despre care Hegel spune că este mai degrabă o visare, ci este înțelegerea modului în care întregul real este cuprins în mod necesar sub lumina unei unice idei, Absolutul, respectiv Dumnezeu.

În epocă, ideea unei realități ultime, atotcuprinzătoare, își făcuse deja, după cum am văzut, loc prin filosofia lui Fichte. Ea era însă privită ca un postulat, cu alte cuvinte, ca o reprezentare ce avea o bună doză de arbitraritate. Nu spusese oare Fichte că a alege între materialism și idealism depindea de caracterul filosofului: dacă filosoful este mai atras de ideea de libertate, va alege idealismul, pe când cel care este lipsit de curajul acestei libertăți, va alege materialismul, concepție în care conștiința este explicată printr-o cauză exterioară ei, astfel încât filosoful materialist va găsi mereu un subterfugiu pentru a-l face pe om să renunțe la responsabilitatea sa. O unică idee, așadar, sau, mai exact, ideea unei unice realități atotcuprinzătoare, era perspectiva de la care se pleca, atât în filosofia lui Fichte, cât și în aceea a lui Schelling. Nu exista nici o necesitate *internă* pentru care această idee trebuia acceptată sau nu (necesitatea era una externă, a filosofului care voia să explice coerent conștiința). În schimb, Hegel vrea să dovedească existența unei necesități care ne obligă să adoptăm o asemenea idee, și anume o necesitate care rezultă din mersul istoriei culturii, mers care, în epoca sa ar fi ajuns în pragul înțelegerii de sine ca treaptă supremă a dezvoltării „Spiritalului”. Totuși, dacă *Fenomenologia spiritului* nu ar fi încă „știință” însăși, respectiv, dacă în ea nu se arată încă modul în care realitatea ultimă (Absolutul) se diversifică în sine și susține din interior întregul real, ea este o introducere la această știință. De altfel, Hegel, atunci când a început să-și scrie *Fenomenologia*, nici nu dorea să scrie o carte de sine stătătoare, ci doar o introducere pentru ceea ce trebuia să fie opusul său fundamental (care a și fost elaborat mai târziu) *Știința logicii*, lucrarea în care Absolutul este, ca să spunem așa, pus la lucru, respectiv în care se arată cum din Ideea ultimă emerg diferitele determinații logice prin care noi gândim întregul real. Însă materialul s-a dovedit a fi mult prea vast pentru o simplă introducere.

Pentru Hegel, epoca sa se dovedea matură pentru a adopta perspectiva științei. În noua lui formulare, această perspectivă pornește de la premisa că există o realitate atotcuprinzătoare, „substanță”, care este sesizată de filosof prin gândirea speculativă – o gândire care depășește experiența, fiind orientată spre ceea ce întemeiază această experiență – ca simplă idee. Pornind de la această idee se explica, în știință, ulterior întregul real. Însă trebuia, totuși, arătat de unde provenea această maturitate, ce anume i-ar fi îngăduit epocii să înțeleagă necesitatea acestei idei filosofice, pentru ca afirmarea unei atari necesități să nu pară o simplă postulare, ca oricare alta. Cerința epocii de a elabora o asemenea știință trebuia întemeiată pe fundalul unui anumit fel de înțelegere a istoriei.

Hegel consideră că specificul concepției sale îl reprezintă intenția de a gândi realitatea ultimă nu doar ca *substanță* atotcuprinzătoare, ci deopotrivă ca *subiect*.

Filosofia a căutat mereu o substanță ultimă a realității. Ne putem aminti, în acest sens, de presocraticii greci. Creștinismul a deplasat interesul dinspre problematica substanței realului, situată în real, spre Creator, spre Dumnezeu, și spre relația sufletului uman cu acest Creator. Lumea nu mai putea avea o *substanță* în ea însăși, pentru că lumea nu mai exista prin sine, ci prin Creatorul ei. Astfel, de fapt, divinitatea va deveni, în creștinism, adevărata substanță a realității, ceea ce face să fie această realitate, ceea ce o creează și o menține în ființă. Însă abia în Renaștere, cu teoria lui Nicolaus Cusanus despre Dumnezeu ca fiind Maximul, față de care totul este finit și prin care acest finit își dobândește locul și configurația ontică, va fi acceptată această consecință logică. Spinoza o va afirma apoi explicit cu teza sa *Deus sive natura*. Însă acest substanțialism spinozist pierde momentul conștiinței de sine, al „spiritului”. Dacă conștiința umană își găsește, în ceea ce privește relația sa cu realitatea și posibilitatea cunoașterii acestei realități, o explicație satisfăcătoare prin teza substanței – cunoaștem realitatea pentru că suntem identici cu substanța acesteia, cu fondul prin care se articulează tot ceea ce este – în schimb, rămâne complet descoperită în privința înțelegerii interiorității și a libertății sale, care, de altfel, dispare cu totul la Spinoza. Un substanțialism „idealist” întâlnim, mai târziu, la Leibniz, unde realitatea întreagă este o reprezentare a monadei divine, a lui Dumnezeu, și unde toate monadele individuale, inclusiv conștiința umană, văd această realitate în și prin Dumnezeu. Și aici însă libertatea umană rămâne un paradox, pe care Leibniz încerca să-l explice printr-un subterfugiu. Specificul conștiinței umane, gândirea ca spontaneitate, ca producere *din sine* a propriilor conținuturi, a fost elaborat abia odată cu Kant. Abia în filosofia lui subiectul uman își găsește deplina întemeiere logică, abia aici se arată că gândirea nu poate avea o cauzalitate externă, că ea este aceea prin care orice cauzalitate poate să apară în general. Prin filosofia lui Kant se dă o nouă semnificație anticului adagiu sofist: omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt în ce fel sunt, a celor ce nu sunt în ce fel nu sunt. În filosofia lui Kant, numai prin conștiința umană, numai pornind de la ceea ce există în această conștiință, se poate explica „realitatea”. Orice încercare de a explica realitatea, ocolind conștiința și gândirea umană este lipsită de valoare. Ceea ce este (în acest caz, ceea ce ne apare, ce vedem) *este* doar prin gândirea omului, altfel spus, în centrul substanței (a tot ceea ce vedem, percepem, gândim) trebuie pus subiectul uman. Kant nu poate merge însă până la capăt cu idealismului său, el menținând teza „lucrului în sine”. După Kant idealismul trebuia să devină unul complet. Aceasta înseamnă o concepție în care substanța și subiectul uman să se identifice total, fără restul lucrului în sine. O concepție în care substanța nu are în sine nimic altceva decât ceea ce-i apare ca „fenomen” subiectului uman și în care, de aceea, nu mai putea exista nimic în spatele fenomenului, nimic ascuns și inaccesibil subiectului. Era inevitabil ca ideea unui idealism absolut să apară. Filosofii postkantieni ai idealismului german mizează totul pe „reprezentare”, dar o reprezentare care nu mai este reprezentarea a ceva situat în afara cunoașterii, ci o reprezentare în care realitatea exterioară și expresia ei ideală s-au contopit.

Există însă și aici direcții diferite, în funcție de felul în care este înțeleasă această contopire. O explicație transcendental-genetică este ceea ce oferă filosofia

lui Fichte, și într-o oarecare măsură cea a lui Schelling. Spre deosebire de ei, Hegel vrea însă să se mențină la conștiința empirică, la ceea ce omul poate sesiza în experiența sa. Cu alte cuvinte, el nu urmărește să realizeze o arheologie transcendentă, în care, pornind de la facultățile gândirii, să se arate cum apar conținuturile intuitiv-empirice ale conștiinței. El vrea să arate cum această conștiință, din care nu trebuie să ieșim, este substanța însăși a realității. Astfel, conștiința cunoscătoare, „empirică”, trebuie să își asigure, ca să spunem așa, din interior, din ea însăși, criteriul, certitudinea, adevărul faptului că reprezentarea sa nu este ceva subiectiv, și nici reflectare a ceva străin, ci este realitatea însăși, dar nu ca materialitate, ci ca idealitate. Conștiința trebuie să își probeze că atunci când are înaintea ei o realitate pe care o crede separată de ea însăși, această realitate este de fapt creația ei. Dar în această întreprindere, cu toate acestea, ea nu trebuie să iasă din sine, să meargă, printr-un efort paradoxal, în spatele ei însăși, spre facultățile care o compun, ca cineva care ar asista la propria sa naștere, sau ca baronul Münchhausen, care se scotea pe sine afară din mlaștină, trăgându-se de păr. Pentru Hegel tot ceea ce avem la dispoziție este ceea ce ne apare în experiență. Speculația, în sens rău, adică încercarea de a explica prin tot felul de ficțiuni ale gândirii și ale rațiunii, ceea ce întâlnim în această experiență, trebuie evitată. Avem la dispoziție doar ceea ce există în subiectul uman, adică ceea ce vedem, ceea ce trăim, ceea ce gândim, pentru a demonstra că ceea ce vedem, ceea ce trăim și ceea ce gândim nu ne aparține, este mai mult decât subiectivitate empirică, este substanță, este realitate ideală, este, de fapt, Dumnezeu. Aceasta este ceea ce urmărește să demonstreze Hegel în *Fenomenologia* sa, ca introducere la *Știința logicii*, atunci când spune că în concepția sa „totul revine la a înțelege și a exprima adevărul nu ca substanță, dar tot atât ca subiect”⁴.

Această demonstrație paradoxală nu este însă posibilă prin simpla analiză a unei conștiințe individuale, ci impune o cercetare a întregii istorii a omului, a „individului universal”, cum spune Hegel. Desigur, nu a tuturor faptelor care compun această istorie, însă a momentelor principale care o modelează, și anume a acelor momente care conduc în mod necesar la înțelegerea de astăzi, din prezent, a naturii demiurgice a conștiinței umane, la înțelegerea *noastră* că tot ceea ce este în jurul nostru se joacă de fapt în interiorul nostru. De ce este necesară istoria? Pentru că conștiința umană are la bază o seamă de „evidențe”, de certitudini, de adevăruri, care au mereu o formă ideală și care emerg întotdeauna doar unele din altele, fără o cauzalitate externă, determinată de vreo mișcare în lucruri sau chiar în creier. Evidențele pe care le avem noi astăzi, oricât de „evidente” ni se par, sunt de fapt rezultate ale unui îndelungat proces istoric (de exemplu, adevărul potrivit căruia persoana umană – și anume *toate* persoanele umane – reprezintă valoarea supremă: oare n-a fost o vreme când se considera că sclavii nu sunt oameni, când semenii noștri umani erau vânduți ca vitele la iarmaroc?). Evidențele care nouă ni se par

⁴ G.W.Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 17.

supremele adevăruri *nemijlocite*, sunt rezultatul unei mijlociri, le avem, cu alte cuvinte, prin mijlocirea istoriei, a trecutului. Ceea ce trebuie făcut este să se caute, mai întâi, momentele primare ale acestui lanț al mijlocirilor, pentru ca apoi să se meargă pe șirul lor până se va ajunge la constituția actuală a conștiinței de sine, la prezentul epocii. În acest fel se va arăta că această constituție nu este întâmplătoare, că ceea ce epoca de astăzi pretinde – adevărul ca știință și sistem – este consecința necesară a unei întregi dezvoltări. În această mișcare, adevărurile conștiinței sunt explicate fără raportare la ceva din afară, doar prin ele însele, ca momente care i se impun *spontan* și pentru impunerea cărora ea nici nu are nevoie de nimic din afară. Așa după cum pentru a înțelege ideea de libertate nu ai nevoie decât să privești în tine însuși, și să vezi în mod imediat ce înseamnă a fi liber, tot astfel nu este nevoie să ieși din conștiința umană pentru a-i întemeia acesteia adevărurile fundamentale. E nevoie doar să privești în trecut ca să vezi cum au apărut ele și căror alte adevăruri le-au dat naștere.

În mod paradoxal, idealismul absolut hegelian nu este, prin urmare, o concepție care se aplică oricărei epoci, ca un fel de adevăr anistoric care surprinde o structură eternă a conștiinței umane în relația sa cu realitatea. Idealismul absolut este concepția timpului său, al lui Hegel, este adevărul aceluși timp. Este drept, însă, că concluzia sa are un fel de aer de sfârșit al istoriei, prin aceea că pare să spună că odată ce conștiința și-a înțeles și și-a demonstrat identitatea cu realul, niciun alt adevăr filosofic nu ar mai fi posibil sau necesar. Dar acest aer îl au toate filosofii, toate concepțiile filosofice încearcă să afle „adevărul ultim”, „piatra filosofală” care să-i permită omului să iasă din timp ca să intre în eternitate, dar fără a pierde timpul, să descopere o „tinerețe fără bătrânețe și viața fără de moarte”.

Accentul pe care-l pune Hegel pe mijlocire este ceea ce-i permite să vadă în rațiune facultatea esențială a gândirii filosofice. Dacă în Antichitate și Evul Mediu, între cele două facultăți ale gândirii, intelectul și rațiunea, cel dintâi a fost mereu privilegiat ca sursă a adevărului, ca o cale regală a cunoașterii, la Kant, această ierarhie se schimbă. Chiar dacă intelectul este și la el o sursă a adevărului, acestuia îi lipsește capacitatea de a depăși experiența, de a se desprinde de ea și de a se ridica deasupra acesteia pentru a o unifica sub puterea unei Idei. Abia rațiunea este cea care are această capacitate. Totuși, rațiunea kantiană nu are puterea de a pătrunde în transcendență. O va face rațiunea hegeliană. Kant atrăgea atenția că expresia logică a intelectului este judecata iar expresia logică a rațiunii este silogismul. În silogism întâlnim ceea ce se numește „termenul mediu”, conceptul comun judecăților din premise, care permite sinteza a două concepte complet diferite în concluzie, realizând mijlocirea între ele. Prin termenul mediu are loc un transfer al adevărului. Rațiunea devine la Hegel, pe această cale, facultatea care are capacitatea de a uni judecățile intelectului, într-un fel de polisilogism universal, prin care se ajunge de la treptele elementare ale cunoașterii, de la adevărurile cele mai simple, la ceea ce Hegel numește „cunoaștere absolută”, respectiv la adevărul ultim, la înțelegerea necesității admiterii idealismului absolut, a identității complete dintre conștiință și realitate. Ca și în silogism, unde adevărul concluziei nu mai este

posibil fără adevărul și mijlocirea premiselor, și în ceea ce Hegel numește „cunoaștere absolută” adevărul nu mai poate să revină unei simple propoziții. A exprima teza supremă a idealismului, în formula parmenidiană „e tot una a gândi și a fi”, de pildă, și a vrea să știi imediat dacă această propoziție este adevărată sau falsă *prin ea însăși*, este cel puțin o naivitate. Pentru că adevărul ei nu se poate verifica prin nimic, teza respectivă este doar o idee. Iar ideile își găsesc legitimarea prin puterea lor de sinteză, de a unifica experiența. Ele sunt adevărate nu la început, când sunt doar formulate ca un fel de orizont spre care tinde cunoașterea, ci la sfârșit, atunci când această cunoaștere a traversat întregul domeniu aferent ei și s-a coagulat într-un întreg unitar și structurat interior, întreg care conferă un conținut concret, real ideii inițiale. Acesta este sensul celebrei sintagme hegeliene „Adevărul este întregul”⁵. Filosofia nu-și poate prezenta propriul adevăr fără întemeiere. Iar această întemeiere nu are de unde s-o ia decât din istoria gândirii, sau, în sens larg, a conștiinței umane. Abia după ce teza identității absolute și-a găsit legitimarea prin prezentarea ei ca o consecință istorică necesară, abia atunci „știința” își poate începe demersul propriu de a elabora în mod logic diversitatea pe care noi o numim realitate.

Există așadar o dublă intenție în abordarea hegeliană: prima mișcare o reprezintă fenomenologia, ca introducere la „știința logicii”. În această introducere se justifică teza idealismului absolut, arătându-se că necesitatea ei derivă din evoluția istorică a conștiinței umane, fiind etapa ultimă a acesteia. Trebuie însă să reținem că această evoluție este cercetată din mai multe perspective, ea nefiind o evoluție lineară, ci una simfonică. Cea de-a doua mișcare, spre care fenomenologia doar deschide, și care nu este concretizată aici, ci în *Știința logicii*, este de a arăta cum se înlănțuie categoriile fundamentale ale gândirii, categorii care, întrucât fenomenologia a dovedit că între gândire și realitate există o identitate, reprezintă, de asemenea, categorii ale realității. Noi nu doar gândim realitatea prin intermediul lor, ci realitatea însăși este structurată potrivit acestor categorii și în felul în care ele se înlănțuie logic în gândirea noastră.

Există însă și un alt aspect pe care trebuie să-l remarcăm: teza identității, idealismul absolut pe care-l susține Hegel, nu trebuie gândită doar în raport cu cunoașterea umană. La el, identitatea mai înseamnă și altceva decât producere prin subiect a obiectului, înseamnă identitate în sensul că conceptul, în cunoaștere, este expresia la nivelul conștiinței a ceea ce este activ în lucruri în mod inconștient, adică fără conștiință, respectiv fără însoțirea reprezentării de *eu gândesc*.

Am văzut că Hegel spune că în filosofia lui substanța realului trebuie concepută deopotrivă ca subiect. Sensul termenului de *subiect* trebuie să-l înțelegem deopotrivă nu doar în relația sa cu cunoașterea umană (așa cum îl concepe modernitatea și cum a fost reliefat anterior), ci și în sensul că unitatea dinamică a unui existent, acea unitate care produce din interior dezvoltarea acelui existent, reprezintă subiectul adevărat în acel existent. Astfel, de pildă, copacul este o multitudine de aspecte,

⁵ G.W.Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 18.

Însă această multitudine de aspecte nu ne împiedică să vorbim totuși despre un același copac. Ei bine, ceea ce constituie această unitate activă, dinamică, în diversitatea copacului este subiectul ei. De altfel, chiar etimologia termenului de subiect, de la gr. *hypokeimenon*, ceea ce stă dedesubt, exprimă această idee, Hegel revenind din acest punct de vedere întrucâtva la sensul antic, aristotelic, al termenului de subiect. Noi, în cunoaștere, surprindem tocmai această unitate, această *esență* a lucrurilor, esență care se desfășoară în întreaga lor dezvoltare, scoțând la lumină toate însușirile ascunse, neactualizate. Lumea în ansamblul ei are pentru Hegel o substanță care, pentru că determină și ține laolaltă, susține, toate transformările intramundane (așa cum ține laolaltă transformările copacului – de la sămânță, trecând prin arbust, la copacul matur și apoi la decăderea sa – esența-subiect a copacului) este un asemenea subiect.

Filosofia este un mediu al universalului, este afirmația lui Hegel. De asemenea, ca o descriere mai exactă, Hegel spune că filosofia este un tip de cunoaștere științifică, căreia îi revine ca instrument conceptul. Opinia curentă, considerată de Hegel ca opusă acestei concepții, ar fi dimpotrivă că intuiția este ceea ce trebuie să revină filosofiei (înțeleasă însă în acest context ca dragoste de înțelepciune). Această opinie se naște din impresia că intuiția ar fi ceea care ne dă adevărul lucrurilor („intuiție” însemnând, spre deosebire de accepția românească a termenului, în germană sesizarea nemijlocită a lucrurilor, perceperea lor imediată). Tot astfel, o asemenea intuire a „esenței” lucrurilor ar însemna o percepere nemijlocită a adevărului ascuns din interiorul lucrurilor sau chiar al Creatorului lor. Omul vrea să spună „vreau să te pipăi și să urlu: *Este!*”, acest fel de a sesiza ceva reprezentând chezașia supremă a unei cunoașteri a lui Dumnezeu. Dintotdeauna, percepția nemijlocită a reprezentat forma de cunoaștere cea mai de încredere pentru om, simplele „speculații” cu privire la lucruri pe care nu le poți percepe fiind considerate mai degrabă niște jocuri ale minții, decât mijloace de cunoaștere autentice. Opinia curentă, așadar, vede în „intuiție” o „cale regală” spre adevăr, fapt pe care îl vedem și astăzi în societate, unde parapsihologii, misticii și vizionarii sunt la mare căutare în continuare, pentru că se crede despre ei că au un fel de „acces direct” la adevăr, acces oferit de această intuiție. Spre deosebire de această perspectivă a opiniei curente, filosofia mizează, și trebuie să mizeze, spune Hegel, pe „concept”. Conceptul este, într-o primă accepțiune, o simplă noțiune generală, sensul, înțelesul general, comun al unei clase de obiecte. Conceptul de „câine” este totalitatea trăsăturilor pe care le întâlnim la toate viețuitoarele care poartă acest nume, este așadar un fel de „schemă” generală pe care am regăsi-o în fiecare câine concret. Filosofia ar urmări, deci, asemenea scheme, s-ar orienta spre trăsăturile generale pe care le încorporează lucrurile, iar nu spre lucrurile concrete. Platon numea în antichitate aceste scheme *Eidos*-uri, Forme generale, termen pe care tradiția filosofică l-a încetățenit și transmis ca „Idei”. Aceste Idei platonice sunt înțelesurile pe care le regăsim în tot ceea ce există, ceea ce face ca lucrul să fie ceea ce este și nu altceva, ele nefiind doar conținuturi ale conștiinței noastre. Filosofia a căutat să surprindă mereu aceste unități ideale. Desigur, felul în care pot fi sesizate *Eidos*-

urile nu este identic cu modul în care sesizăm prezența unui scaun înaintea noastră, cunoașterea lor impunând o altă atitudine de cunoaștere decât percepția empirică. În plus, dacă ne gândim puțin la pretențiile celor care socotesc că adevărurile supreme pot fi intuite în mod nemijlocit, așa cum sunt percepute lucrurile concrete, este suficient să fie întrebați cum ar putea fi cunoscută *lumea* în ansamblul ei prin această percepție, de vreme ce lumea înseamnă un spațiu infinit (sau cel puțin de necuprins pentru orice făptură umană). Pentru oricine este evident că lumea nu poate fi astfel cunoscută, ci mai degrabă ea este „doar” gândită: atunci când vorbim despre „lume” noi neavând în minte imaginea concretă a unui lucru, ci mai degrabă un fel de schemă mentală, un *Eidos*, o unitate ideală, un înțeles pe care-l găsim doar în gândire și niciodată și într-o realitate imediată. Astfel că atunci când filosofia se întreabă și vorbește despre „lume” ea nu poate miza pe intuiție, ci trebuie să apeleze la asemenea scheme mentale. La fel se întâmplă lucrurile atunci când vorbim despre „om”. „Omul” ca atare nu există, nu-l putem pipăi, „omul” este o noțiune, un „concept”, este mulțimea trăsăturilor pe care *le-am putea întâlni* în *toți* oamenii concreți care ar exista vreodată. Tocmai faptul că aceste trăsături nu pot fi întâlnite în oamenii care există sau au existat, dar ar putea fi întâlnite (nu spunea autorul acela latin: om sunt, și nimic din ceea ce este omenesc nu-mi este străin), face din „om” un concept atât de enigmatic. Nu toți ne comportăm ca un Macbeth, dar, în anumite situații am putea deveni un asemenea personaj (lucru pe care ni-l arată istoria, chiar istoria cea mai recentă, a anilor de comunism, când oameni care, în alte situații, erau cât se poate de obișnuiți, având putere de viață și de moarte asupra semenilor lor au devenit mai răi decât niște bestii). Tot astfel nu suntem toți niște sfinți, dar dacă am cunoaște ceea ce cunosc sfinții, dacă printr-o minune am avea parte, pentru o vreme, de felul lor de a privi lumea și de a o înțelege, cu certitudine am deveni. În cazul „omului” vedem cel mai bine ce înseamnă conceptul: el este atât trăsăturile pe care le întrupează oricare existent din clasa care i se subsumează acelui concept, dar în același timp și un fel de aură care depășește acești existenți, este un fel de trăsătură posibilă care s-a actualizat în trecut, cândva, la un om sau altul ori se va actualiza cândva în viitor la altcineva. Napoleon era un om, ce-i drept, dar câți dintre oameni sunt în stare să ajungă dintr-un ins insignifiant al unei statistici, dintr-un simplu soldat al unei armate în degringoladă, un împărat înaintea căruia să tremure și să se încline toți conducătorii vremii. Un soldat, dar unul care a trebuit să depășească nenumărate situații imposibile, să se transforme interior mereu și mereu pentru a putea ține în mână destinele unei întregi civilizații. În schimb, dacă un simplu soldat ar emite pretenția de la bun început de a fi împărat, fie ar fi imediat închis la ospiciu, sau i s-ar trage un glonte în cap pentru trădare. „Omul” Napoleon nu este, ce-i drept, un „supraom”, adică faptele, deciziile, atitudinile, gândurile și sentimentele care au făcut dintr-un soldat un *empereur* ar putea fi înfăptuite și de alții (Hitler, un zugrav cu veleități de pictor la început, ori Stalin, un fost student la teologie și apoi fost deținut care dormea pe străzi, sunt două alte exemple), ele nu sunt străine „umanului”, însă majoritatea oamenilor nu fac așa ceva, nu ajung să cunoască o

asemenea transformare lăuntrică. Drept este că pe lângă elementele interioare, sufletești, este nevoie și de o anumită situație istorică, de o anumită scenografie a evenimentelor care să te proiecteze oarecum dincolo de tine. Vedem, prin urmare, că „omul” înseamnă totalitatea oamenilor, dar și cu mult mai mult decât această totalitate: de aceea, „omul” nu va putea fi niciodată perceput de nimeni, și nici un parapsiholog sau vizionar nu va putea „vedea” ce este omul. Se va putea doar gândi „omul”. Dar a-l gândi ne este la îndemână tuturor. Pentru că toți ne putem forma o „idee” despre „om”, putem încerca să construim un „concept”, adică un fel de schemă a omului pe care să o putem apoi aplica cumva oamenilor care sunt și au fost pentru a-i putea înțelege. Atunci când se întâmplă acest lucru, facem filosofie.

Afirmația că filosofia trăiește în mediul generalului, al Conceptului, înseamnă că acesteia îi revine încercarea – pornind de la cercetarea realității, a realității materiale, a realității istorice ori sociale – de a descoperi acele trăsături generale care stau oarecum încrustate în corpul faptelor, „forma” pură pe care lucrurile și evenimentele, oarecum ca un fel de pastă (*materia* din antichitate), o conțin în ele însele mulându-se pe ea și prezentându-o ca un chip al lor. Această formă pură nu se poate spune că este doar în mintea noastră, dar nici nu se poate spune că există în realitate, pentru că nu are consistența materială a lucrurilor care ne-ar permite să o percepem, în termenii tehnici ai filosofiei hegeliene să o „intuim”. Ea există în acel *topos atopus*, într-un loc care nu este un loc în sensul obișnuit al cuvântului, despre care vorbea deja Platon. Ei îi revine deci, un tip de existență diferit de cel al lucrurilor concrete, cărora suntem obișnuiți să le recunoaștem existența. Nu este întâmplător că Platon a socotit matematica drept o primă treaptă spre dezvoltarea aptitudinii de a sesiza *Eidos*-urile. Și numerele, prin posibilitatea pe care ne-o dau de a manipula realitatea, relevă faptul că au aceeași existență înefabilă, stranie, nelocalizabilă, dar totuși o existență, de vreme ce ecuațiile matematice – simple numere și relații între numere – susțin construcții monumentale ori pun în mișcare, într-un mod atât de neașteptat pentru cineva nepregătit, nave spațiale. Filosofia înseamnă a sesiza asemenea existențe „inexistente”, asemenea „prezențe transcendente”, Conceptul, cum spunea Hegel. Odată ce le-ai descoperit, existențele inexistente se multiplică la nesfârșit. Pretutindeni îți apar formele pure, corporale, nespațiale, materializate doar în realitatea empirică.

Atunci când Constantin Noica încerca să repovestească *Fenomenologia spiritului*, el prezenta „mersul Conceptului” hegelian ca o evoluție a omului, ca suită a experiențelor făcute de om în istoria sa, experiențe care l-au ridicat pe om la umanitatea sa actuală. Deși intenția lui Hegel nu mergea în această direcție antropologică, accentul lui Noica nu este totuși neîndreptățit: Conceptul nu are o existență de sine stătătoare, lucru pe care-l vedem și în cazul numerelor. Ele nu există pur și simplu, ci existența lor se deschide doar privirii educate a matematicianului (în sens larg). Numerele și tot ceea ce alcătuiește domeniul matematicii există într-un fel de spațiu intermediar, pe care numai omul îl poate surprinde. Însă nici omul oricând și oricum, ci doar atunci când și-a format îndeajuns capacitatea de a le sesiza. Numerele se arată, ies la iveală doar pentru o conștiință umană educată

pentru matematică și în acea conștiință. Tot astfel și „conceptul”, formele pure ale oricărei existențe concrete apar doar pentru un om care le gândește, și nici pentru om oricând și oricum, ci doar după educația sau după experiențele care l-au făcut apt să le sesizeze. Cât timp i-a trebuit omului pentru a gândi că stejarul și ghinda sunt două momente diferite ale aceleiași puteri (conceptul) care se desfășoară în existența reală, arătându-se mai întâi ca simplă sămânță, ghindă, apoi ca o rădăcină, apoi ca o firavă tulpină, ca un lăstar, care de-a lungul vremii devine tot mai puternic, transformându-se într-un stejar impunător, cu ramuri impresionante și un frunziș bogat! Această putere, așadar, care este activă în desfășurarea de la sămânță la planta dezvoltată și apoi la scoarța goală ce rămâne, este pentru Hegel un concept, activ în lucruri, așa cum active în lucruri sunt și numerele și ecuațiile care, exprimate în lucruri și în raporturi dintre lucruri, susțin cele mai impresionante construcții. Numerele sunt concepte încremenite, am putea spune, în timp ce conceptele sunt „prezențe transcendente” dinamice, care conduc și coordonează din interior procesele realității. Însă doar omul are „văzul-logos” necesar spre a le distinge. Doar pentru om lucrurile materiale devin translucide, dar pentru omul care a fost pregătit să le vadă. Platon, în *Mitul peșterii*, vorbea despre o ridicare dintr-un prizonierat, echivalentă cu aptitudinea de a le vedea, cu o vedere a lumii reale și o eliberare. Cel care distinge *Eidos*-urile are parte de o altă imagine a lumii decât cel care trăiește cufundat în mediul lucrurilor concrete, lumea i se arată altfel, întâmplările nu mai sunt atât de întâmplătoare, pentru că ele se vădese a fi consecințele unor începuturi situate departe în trecut, așa cum stejarul este apariția, desfășurarea și manifestarea completă a posibilităților latente în ghindă. Omul este astfel într-un mod ciudat legat de Concept, omul nu este doar un animal pe care l-a creat Natura prin jocul ei combinatoriu, ci este chiar „poarta de intrare a Spiritului”, singurul fundal pe care se pot reflecta, spre a putea fi sesizate, aceste „puteri” nevăzute, așa cum și lumina are nevoie de un suport pentru a putea fi sesizată. Și, în funcție de felul în care este alcătuit acest fundal, pe el se reflectă în mod diferit „concepte” diferite: un elin din vremea lui Homer va înțelege altfel lumea care i se arată în jur față de un irlandez contemporan cu James Joyce, iar în înțelegerea lor ordinea însăși a lumii va dobândi chipuri cu totul diferite. Elinul și irlandezul sunt *spații* launtrice diferite, chiar dacă trăsăturile anatomice îi apropie: constituția lor interioară, gândirea lor alcătuiesc prisme deosebite pentru conceptele active, prezente în baierile lumii. Dar că fiecare dintre ei constituie asemenea prisme este în afară de orice îndoială!

Pentru Hegel aceste concepte, aceste universalii reprezintă ceva simplu, elementar. Și așa și este dacă raportăm conceptul la desfășurarea sa concretă: cât de simplu ne apare conceptul de stejar în raport cu apariția concretă, atât de diversă a unui stejar! Simplitatea conceptului, a universalului, este o simplitate care rămâne, permanentă, odată sesizată ea rămâne neschimbată în lucrul pe care-l vezi transformându-se înaintea ochilor tăi. Sesizarea aceasta este ceea ce formează cunoașterea noastră, este simplitatea și nemijlocirea pe care o întâlnim în noi înșine. Deși în lucruri, noi vedem conceptul „cu ochii minții”, și prin acești ochi ai minții se poate

spune că conceptul este cel mai aproape de noi înșine, proximitatea lui este una totală, înțelesul îl avem în interiorul chiar al gândirii noastre. Ba chiar mai mult: conceptul *este* însăși cunoașterea noastră. Nu există o cunoaștere care ar sta pe de o parte și conceptul pe de altă parte, ci conceptul alcătuiește chiar miezul cunoașterii și al gândirii noastre. În gândire și ca gândire, conceptul apare însă simultan și ca fiind în lucruri. El nu poate să ne fie dat, nu-l putem descoperi decât prin intermediul lucrurilor: conceptul unui câine sau al unui organism nu-l vom putea niciodată sesiza ca atare, vom avea mereu nevoie de câinii obișnuiți pentru a ne forma respectivul concept. Exprimat în limbajul hegelian, conceptul este mereu dat în mod mijlocit, realitatea sa este pentru noi una mijlocită, și anume de lucrurile care-l întrupează. Datorită acestei stranii realități a conceptului de-a lungul vremii unii filosofi au spus că conceptul ar fi în lucruri (*in re*), alții că ar fi doar în gândirea noastră (*in mente*). „Cearta universalilor” este expresia a două atitudini mentale care stau și la baza a două curente care au dominat tradiția filosofică occidentală: realismul și nominalismul.

Identitatea dintre realitate și gândire, identitate care apare atunci când vorbim ontologic despre conceptele lucrurilor, punctul de pornire al idealismului, nu este însă și punctul de vedere al conștiinței comune. Nimeni dintre noi, privind în jurul său, nu va spune că între lucrurile pe care le vede și conștiința sau gândirea lui există vreo legătură nemijlocită: aceste lucruri există în afară, independent de noi, iar legătura nu poate fi sesizată nicăieri. Astfel că punctul de vedere al conștiinței comune este acela al diferenței absolute dintre ea și realitatea exterioară. Atunci când Descartes statua existența a două substanțe radical diferite, substanța cugetătoare și substanța întinsă, dădea de fapt expresie acestei intuiții, cât se poate de comune, a deosebirii radicale dintre minte și lucrurile exterioare. Filosofia adevărată însă pornește, după Hegel, de la premisa acelei identități, ceea ce înseamnă că opinia conștiinței comune trebuie depășită, această conștiință trebuie să fie așadar ridicată la adevărul identității, adevăr pe care încă nu-l deține. Această ridicare are loc prin educarea conștiinței, filosofia îndrumând-o spre înțelegerea admiterii necesității acelei identități. În mod imediat, ea nu ne este dată. Este necesar un anumit efort de gândire pentru a o surprinde. Filosofia trebuie să-i arate conștiinței comune care sunt acele elemente, prezente în ea și în istoria ei, prin care se dovedește că diferența dintre sine și realitate este o iluzie care se cere abandonată. E vorba, prin urmare, de o transformare a conștiinței, de o devenire a acesteia, o devenire prin care aceasta se ridică la punctul de vedere al științei.

Conștiința individului poartă în sine sedimentarea conștiinței „individului universal”, a Spiritului, spune Hegel, a istoriei umanității, am spune noi astăzi. Aceasta nu înseamnă că ea și exprimă imediat conținuturile acestuia, sau că ar cunoaște aceste conținuturi. Câți dintre noi văd în gândirea proprie proiecțiile, reflecțiile ideilor generale ale epocii în care trăim, pre-judecățile prin care ne raportăm la sine, la ceilalți și la lume? Câți dintre noi, bunăoră, suntem conștienți de modelul mecanicist al felului în care înțelegem azi realitatea, de interesul nostru

aproape exclusiv pentru cauza eficientă, model cu totul diferit de cel organicist, specific unui om din Evul mediu și care era atașat de o înțelegere finalistă a realității? Conștiința individuală trebuie făcută să discearnă în sine aceste sedimente ale Spiritului, trebuie făcută să înțeleagă că ceea ea consideră drept firesc, sau mai bine spus, drept un bun sau un adevăr etern al oricărei conștiințe umane posibile, este rezultatul unei evoluții trecute. Ridicarea conștiinței individuale la înțelegerea tezei identității înseamnă astfel ridicarea acestei conștiințe pe treapta actuală pe care Spiritul, istoria și gândirea umanității în general, au reușit deja să ajungă, la început prin intermediul câtorva gânditori. Prin această ridicare, însă, se poate spune că Spiritul însuși, sau istoria universală, dobândește conștiință de sine.

Ajunși în acest punct putem clarifica sensul celebrelor expresii hegeliene „în sine” și „pentru sine”, precum și „în-și-pentru-sine”. Un lucru oarecare, care se află înaintea noastră, există independent de noi, precum și separat de orice altceva, există în el însuși altfel spus „în sine”. Desigur, o privire mai adâncă ar descoperi relațiile foarte complexe pe care acel lucru le are cu tot ce este în jurul său. Însă experiența noastră curentă nu pornește de la aceste legături, ci ia lucrul așa cum i se arată, ca un lucru concret, de sine stătător, ignorând toate celelalte relații de dependență posibile. Altfel ni se prezintă situația în cazul unui om: acesta nu există doar ca un lucru, în el însuși, „în sine”, ci omul mai și știe de el, are o reprezentare de sine și o simțire de sine, simpla lui existență exterioară dobândind prin aceasta și o dimensiune interioară, o reprezentare în propria sa conștiință, moment în care omul este „pentru sine”. Orice om este „pentru sine” și nici nu ar putea fi altfel, atât timp cât rămâne om (abia când moare, când nu mai vedem decât un cadavru la care nu mai distingem nici o urmă de interioritate, ci doar existența exterioară, de simplu lucru, omul cade într-o simplă existență „în sine”). A fi „pentru sine” este o trăsătură ontică a omului, el nu poate să existe fără a fi permanent „pentru sine”, adică fără a ști și a se simți pe sine permanent.

Revenind la utilizarea hegeliană a acestor termeni, „în sinele” se referă la tot ceea ce are calitatea de a fi un obiect (real) al conștiinței, al gândirii. Tot ceea ce conștiința vede sau consideră ca având o existență independentă de ea însăși, este privit ca existând în sine. Din acest punct de vedere, cartea din fața mea, există „în sine”. Dar tot „în sine” există și o lege a naturii, un număr oarecare sau o lege logică a gândirii. Acestea prezintă o independență în raport cu propria mea gândire, chiar dacă această independență apare pe planuri multiple. În momentul în care privesc însă obiectul nu în existența sa de sine stătătoare, ci în relația lui cu gândirea, atunci obiectul dobândește calitatea de a fi pentru mine, de a fi pentru gândire. Spre deosebire de aceste situații ontice, conștiința de sine a omului este o conștiință structurată de ceea ce am putea numi categoria de „pentru sine”. Omul știe permanent de sine, sau, cu vorbele lui Kant, propoziția „Eu gândesc” însoțește orice conținut al conștiinței noastre. Există permanent, fie și doar ca o urmă, ca ceva foarte vag, ca o privire fugară în spate, faptul că știu mereu despre mine

Însumi în tot ceea ce fac. Doar atunci când dorm nu știu de mine, timp în care se poate spune că eu nu mai sunt „pentru sine” (dar și atunci doar dacă lăsăm de-o parte visul). Pentru Hegel, trecutul, privit dinspre prezent de o conștiință înțelegătoare, cu toate conținuturile sale, are o existență „în sine”, reprezintă un univers având natura unei multitudini de lucruri. Tot ceea ce s-a întâmplat, ce a existat, s-a petrecut „în sine”, așa cum un lucru își duce existența „în sine”, separat de tot și de toate. Cercetarea trecutului înseamnă scoaterea acestor conținuturi din sfera „în sinelui” și asocierea lor cu conștiința noastră, a celor care ne însușim printr-un efort cognitiv astăzi istoria. Prin aceasta, trecutul dobândește calitatea de a fi „pentru noi”. Dacă gândim istoria ca un film care s-a derulat în trecut, fără niciun fel de spectator (desigur, conștiințe umane au existat în trecut, dar ele sunt, în această analogie, personaje din interiorul filmului, iar nu spectatori din afară), această trecere de la trecutul care a fost, la înțelegerea lui, înseamnă că filmul dobândește un spectator, că trecutul este acum asociat cu o conștiință (a celui care cercetează și înțelege istoria) sau, din punct de vedere logic, cu un „Eu gândesc”. Prin această asociere, trecutul, ca o multitudine de acte realizate în „substanța” ideală de o conștiință atotcuprinzătoare (care însă nu știe de sine, pentru că nu a ajuns încă la reflectivitate), dobândește trăsătura de a fi „pentru sine”, acea conștiință trezindu-se parcă la viață, amintindu-și acum, din această nouă condiție, tot ceea ce a făcut. Conștiința neștiutoare, cea care trăiește trecutul, este pentru Hegel Spiritul, însă doar ca „substanță”, respectiv este Spiritul în starea de „în sine”. Prin conștiința celui care se apleacă asupra trecutului, rememorează istoria și o înțelege, acest Spirit, inconștient încă (sau înstrăinat, străin de sine, cum spune Hegel), ajunge să fie „pentru sine”, ajunge să știe despre sine și să vadă că toate întâmplările din trecut care l-au adus până aici, până în momentul în care el știe acum de sine, au fost ceva necesar. Prin această înțelegere, spiritul străin de sine (trecutul) își dă conștiință de sine, se ridică pe treapta (auto) cunoașterii. Această unire este scopul adevărat al istoriei însăși: întreaga evoluție a istoriei a condus spre acest moment. Așa cum este de fapt și capitolul ultim al cărții pe care o scrie Hegel. Prezentarea trecutului, nu ca o mișcare haotică, ci ca o trecere logică necesară dintr-un mod de a înțelege și de a se cunoaște pe sine al omului în altul (cu alte cuvinte, de la o idee despre om și despre lume care a dominat la un moment dat în istorie, la o altă idee care a dominat societatea umană într-un moment ulterior – pentru că spiritul străin de sine al trecutului este de fapt totalitatea ideilor pe care oamenii și le-au făcut despre lucrurile din lume, despre lume și despre sine), până la treapta în care spiritul ajunge să se recunoască pe sine, în prezent, ca fiind de fapt adevăratul subiect a tot ceea ce este, reprezintă intenția *Fenomenologiei* hegeliene. Atunci când Spiritul va fi înțeles această identitate, când istoria nu va mai prezenta niciun conținut care să nu fi fost, într-un fel sau altul, integrat în această înțelegere de sine dinamică, sau în această anamneză a Spiritului, căutarea va fi luat sfârșit, iar ideea filosofică își va fi găsit întemeierea completă.

Hegel se vede, astfel, pe sine nu doar ca un autor, ci ca un exponent al Spiritului, ca un fel de medium prin care Spiritul își exprimă deplina cunoaștere de sine. Acest lucru poate părea o superbie, însă dacă ne amintim că de la începuturile filosofiei adevărul înseamnă, într-o formă sau alta, participare, și anume participarea gândirii umane la esența realului, vom admite că Hegel nu face altceva decât să dea o nouă formă, una extrem de complexă, poate chiar cea mai complexă din istoria filosofiei, vechii teorii a participării. Gândirea filosofului participă la Spirit, iar cuvintele filosofului, deși sunt doar ale omului, redau mai mult decât niște conținuturi subiective, sunt expresia a ceea ce este cu adevărat, dincolo de om. Același lucru îl spunea în urmă cu câteva milenii și Heraclit: „Dându-mi nu mie ascultare, ci *logos*-ului, înțelept este să cădeți de acord că toate sunt una”⁶.

Existența evoluează, pretutindeni vedem cum realitatea se transformă în jurul nostru. Această transformare are o relație esențială cu cunoașterea omului: ceea ce este ceva, un existent oarecare, nu poate fi cunoscut la începutul transformării, este nevoie de un anumit timp pentru ca proprietățile lucrului cercetat să poată fi sesizate. Lucrul își dă propria măsură abia prin dezvoltarea sa. Despre un prădător nu știm nimic atâta vreme cât îl vedem doar când este un pui. Numai după ce el s-a dezvoltat complet realizăm care este adevărata sa natură. „Adevărata sa natură” ni se impune de la sine, iese la iveală spontan, făcând ca tot ceea ce credeam anterior să apară ca fiind fals. Dacă înainte animalul era un pui drăgălaș, acum el este un carnivor feroce. Și totuși, ceea ce este el la final, când acest animal posedă o serie de tehnici de a-și prinde prada, nu ar putea exista fără perioada când era un pui, și când jocul îl inițiază în cerințele supraviețuirii. Orice proces natural are o asemenea evoluție. De aceea, filosofia, care este cunoașterea întregii realități, trebuie să privească întregul proces care conduce la suprafață „adevărata natură” a existentului în cauză, iar nu doar rezultatul. „Esența” care se manifestă în acel proces, esență care constituie natura reală a existentului, nu se arată doar la final, ci se manifestă de-a lungul întregului proces, al întregii „deveniri”.

În științele fizico-matematicale ale naturii nu întâlnim o asemenea perspectivă. Acolo o cunoștință este fie adevărată, fie falsă, iar demonstrația ei nu aparține calității de a fi adevărată a respectivei cunoștințe. Demonstrația este un instrument, care, după ce o teoremă a fost demonstrată ca fiind adevărată, este cvasi-abandonat. Nu face parte integrantă din teoremă și din adevărul ei. Tocmai de aceea, o teoremă poate fi demonstrată în mai multe feluri, și ține de inventivitatea, adică, într-o oarecare măsură, de subiectivitatea arbitrară a cercetătorului să producă o demonstrație sau alta. Odată ce cunoaștem adevărul unei asemenea teoreme, nu ne mai preocupă felul în care el a fost stabilit, ci ne preocupă funcția pe care această teoremă o va avea pentru extinderea cunoașterii. De aceea, în științe nici nu există „trecut”. Pentru filosofie, în schimb, trecutul, prin faptul că el este scena pe care

⁶ *Filosofia greacă până la Platon*, I, partea a 2-a, București, Editura științifică și enciclopedică, 1979, p. 357.

„esență” (Conceptul) emerge în lume, se arată și își manifestă felul propriu de a fi, rămâne un domeniu fundamental. Trecutul, în general timpul, este pentru Hegel „conceptul însuși, ființând-în-fapt”⁷, cu alte cuvinte, este esența unui lucru în desfășurarea existenței sale concrete, de la apariția lucrului, trecând prin forma sa matură, până la dispariția sa. Fenomenologia hegeliană, ca tip specific de filosofare, este interesată de această desfășurare în concret a esenței, pe când logica (ceea ce înseamnă la Hegel ontologia, respectiv „știința logicii”) este interesată doar de relațiile pure dintre esențele pure.

În științele matematice cunoașterea are un caracter strict cantitativ. Această orientare reprezintă însă pentru Hegel forma cea mai superficială (în sensul de exterioară, care ține doar de suprafață, iar nu de coerență sau de exactitate) de cunoaștere, pentru că prin stabilirea de raporturi cantitative între lucruri cunoașterea noastră nu ajunge la o cunoaștere reală a acestora, la o cunoaștere în care lucrurile să se exprime complet, la „conceptul” lor, la ceea ce sunt ele în ele însele, în calitatea lor ontică, ci se menține doar la suprafață. Pentru a înțelege această idee este suficient să ne gândim la un raport oarecare din științe, la viteza de mișcare a unui lucru, care înseamnă raportarea distanței parcurse la timpul necesar acestei parcurgeri. În această măsurare, constituția lucrului pur și simplu nu mai interesează știința, care face până-ntr-atât abstracție de el încât nu mai vorbește decât despre un „punct în mișcare”. Nu mai interesează nici măcar legătura dintre mișcare și lucrul ca atare, de ce se mișcă acel lucru, dacă are un „motiv” interior să o facă sau nu. Mișcarea este efectul unei cauze exterioare, nu a unei cauze interioare. Așa se face că știința modernă nu mai concepe mișcarea în sensul antic, ca transformare, respectiv ca o stare care să-i aparțină lucrului, care să-i reflecte natura specifică (așa cum căderea corpurilor exprima pentru gânditorul antic natura acestora de a se îndrepta spontan spre locul lor natural), ci doar ca stare în care lucrul poate să intre sau să iasă. Pentru filosofie, esența unui lucru se exprimă în și prin manifestarea acestuia (ea este acel ceva care în plantă conduce întreaga dezvoltare de la sămânță la forma ei dezvoltată, de la ghindă, la stejarul dinaintea noastră), pentru știința matematică a naturii o asemenea esență încetează să mai existe. De aceea, filosofia are drept obiect „*realul*”, ceea-ce-se-pune-el-însuși și trăiește în sine, ființa-în-fapt în conceptul ei. (Acest real – n. C. B.) este procesul care își produce și parcurge momentele sale, și această întreagă mișcare constituie pozitivul și adevărul său.”⁸

Este normal ca din acest unghi, adevărul filosofiei să privească nu doar un fapt izolat, față de care falsul poate fi detașat în mod univoc, ci să privească întreaga mișcare a procesului, mișcare în care ceea ce apare ca fiind fals la un

⁷ G.W.Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 32.

⁸ G.W.Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 32.

moment dat să se dovedească a fi o componentă a naturii reale a lucrului, și deci a adevărului. Atunci când filosofia se întreabă cu privire la natura cunoașterii înseși, ea nu ia în seamă simpla adecvare a cunoașterii noastre la lucrurile la care se referă această cunoaștere (acest lucru îl face știința naturii). Natura cunoașterii umane nu cuprinde doar simpla adecvare, ci și *procesul* de adecvare. Face parte din însăși natura, esența, modul de a fi al cunoașterii, caracterul de proces al acesteia, de permanentă autodepășire. Or, tocmai acest caracter nu este luat în seamă atunci când se vrea o reducere a adevărului filosofic la adevărul științific. Pentru filosofie adevărul și falsul nu pot fi distinse în același mod în care o face știința faptelor. Adevărul și falsul trec unul într-altul, cu alte cuvinte, ceea ce cunoaștem la un moment dat și credem că este adevărat, se dovedește ulterior a fi fals. Numai că, atunci când încercăm să înțelegem cunoașterea, noi nu putem face abstracție de etapa prin care ea a trecut la un moment dat, etapă care acum ne apare ca fiind falsă, dar care rămâne totuși o parte esențială a evoluției cunoașterii însăși.

Cunoașterea ca proces *permanent* de adecvare înseamnă o necesară existență a falsului, iar nu una întâmplătoare. Oricât de adânc am pătrunde în cunoașterea lumii, la un moment dat vom pătrunde și mai departe, iar atunci, ceea ce ne apărea anterior ca fiind adevărat, ni se va părea ceva fals, o naivitate. Însă o naivitate fără de care nu am fi ajuns la momentul ulterior. Cât de naive ni se par astăzi cunoștințele „științifice” ale celor vechi! Dar ce naiv ar fi din partea noastră să credem că peste câteva milenii cunoștințele care fac astăzi mândria cunoașterii și a adevărului nostru vor fi pentru oamenii din viitor mai mult decât sunt pentru noi naivitățile anticilor! și totuși viitorul acela presupune prezentul nostru, nu este posibil fără el.

Acest fapt al procesualității cunoașterii este ceea ce-l interesează pe Hegel, și anume de unde apare necesitatea sa ontologică. Un răspuns superficial ar putea fi acela că realitatea în care există omul are un caracter infinit, și că, integrând domenii din ce în ce mai vaste ale acestei realități, este necesar ca cunoașterea noastră să își modifice perspectiva și metodele. Însă un asemenea răspuns uită dimensiunea ontologică în care este gândită această procesualitate: natura, felul de a fi al cunoașterii umane nu este efectul relației omului cu realitatea, ci ea face mai întâi posibilă această relație. Cu alte cuvinte, dacă cunoașterea noastră nu ar fi, prin însăși natura ei, prin ceea ce ea este „în sine” predispusă spre procesualitate, ea nu ar putea trece niciodată de la un fel de a privi lucrurile la altul. (Nu o fac animalele, care rămân pentru totdeauna captive în mediul lor natural, cu care se obișnuiesc și dincolo de care nu pot trece, prin ele însele). După cum și omul, dacă nu ar avea limbajul ca trăsătură esențială a modului său de a fi în lume, nu ar putea fi făcut de nimeni și de nimic din această lume să vorbească, așa cum nimeni nu va putea face să vorbească o bucată de fier, tocmai pentru că limbajul nu face parte din proprietățile sale ontice. Cunoașterea umană se transformă pentru că îi este dat să se transforme, consideră Hegel, și nu pentru că se întâmplă să se transforme. Ea este un proces pentru că are o finalitate, conduce spre ceva.

Orice sămânță se transformă pentru a deveni ceva, „esența” prezentă în acea sămânță iese din ea și se manifestă în metamorfozările pe care acea sămânță le suferă. Finalitatea acestui proces este aceea de a aduce în existența concretă întreaga realitate, ascunsă pentru noi, a esenței. Numai că esența nu ne este dată nicăieri în percepție, ci ea este pură noastră gândire, care unifică întregul proces, gândindu-l ca manifestare în multiplicitatea fenomenală a unei esențe. Abia când înțelegem că esența este a gândirii, sau mai bine spus că esențele pot fi sesizate doar prin gândire, înțelegem adevărata natură a cunoașterii. Scopul ei, și al întregii procesualități, nu poate fi acela al unei simple acumulări cantitative de cunoștințe, ci al adâncirii, prin cunoaștere, a înțelegerii relației dintre gândire și realitate, în fapt a sesizării și apoi a determinării cât mai clare a identității lor. Cu alte cuvinte, caracterul procesual al cunoașterii realității este posibil pentru că, sau, mai exact, are scopul de a-l conduce pe om la înțelegerea faptului că între gândirea sa și realitate există o identitate (să ne amintim că Thomas Kuhn, unul dintre cei mai importanți istorici ai cunoașterii științifice, vorbește nu de o evoluție a cunoașterii științifice – în sensul unei adecvări din ce în ce mai bune a cunoașterii la obiectul ei real –, ci de o schimbare de tip „gestaltist” a formelor realității percepute de omul de știință, forme care, la fel ca în Gestaltism, nu mai au o natură de sine stătătoare, extrinsecă subiectului cunoscător). Cunoașterea, în sensul ei adevărat, am putea spune în conceptul ei filosofic, nu este cunoașterea a ceea ce este în afara noastră, ci a ceea ce gândim despre ceea ce este în afara noastră.

Poate părea destul de ciudată această afirmație (desigur, nu pentru cei familiarizați cu istoria filosofiei, întrucât deja în zorii acesteia o asemenea identitate a fost enunțată), însă dacă ne gândim la evoluția fizicii din ultimul secol, această idee ar putea deveni mai clară, întrucât aici identitatea dobândește un caracter cât se poate de concret. În fizica cuantică obiectele cercetate nu mai au existența de sine stătătoare pe care o aveau obiectele din fizica newtoniană. Aici această independență permitea ca observatorul să rămână cu totul separat de obiectul cercetat, să-l cerceteze „obiectiv”, prin pură observație. În fizica cuantică însă obiectele nu mai pot fi „observate” fără a fi mai întâi produse, iar producerea lor depinde de tehnologia de care dispune cercetătorul. Aici observăm nu ceea ce există, ci ceea ce producem, în felul în care producem. Aici obiectul nu mai este independent de subiect, ci stă într-o indisolubilă unitate cu el, pentru că dacă nu-l producem, obiectul *nu există*. De aceea s-a și vorbit despre o apropiere a fizicii recente de mistică orientală, în care, de asemenea, obiectul realității depinde de natura celui care-l contemplă.

Abia atunci când cunoașterea reușește să se ridice la cunoașterea esenței ca conținut deopotrivă al realității și al gândirii – și în acest sens „concept” –, abia atunci ea devine, pentru Hegel, o cunoaștere „speculativă”. „Speculativul” (cum mai numește Hegel cunoașterea speculativă) nu mai este ca și la Kant o cunoaștere îndreptată spre un domeniu situat dincolo de orice experiență posibilă, ci este acel tip de cunoaștere filosofică pentru care conceptul cunoașterii este deopotrivă și

esența realității. Desigur, astfel înțeles „speculativul”, el era prezent și la Kant (așa cum și ideea unei „științe a logicii”, ca ontologie, o regăsim în logica transcendentă kantiană, care este tot o ontologie). Numai că la el, conceptul nu era esența lucrurilor, ci doar al fenomenelor. Regândind fenomenele ca lucruri reale – o răsturnare care nu este nici pe departe una arbitrară, ci ține, am văzut, de o întreagă dezvoltare ideatică a unei epoci istorice –, Hegel repune conceptul în realitate și readuce esența în cunoaștere. El poate „specula”, adică urmări prin cunoaștere, evoluția esenței în desfășurarea realului. Speculația hegeliană nu mai este așadar desprinsă de realitate. Ea transcende totuși realitatea (și aici își dobândește ea amprenta specifică de speculație) prin aceea că faptul concret, empiric, este privit nu dinspre multiplicitatea sa fenomenală, ci dinspre conținutul său esențial. Doar că acest conținut nu mai este gândit în mod arbitrar, fără nici o legătură cu realitatea concretă, precum în metafizica tradițională, ce făcea obiectul criticii kantiene, ci este privit permanent pornind de la felul în care ni se prezintă această realitate concretă. Esența este în realitate, nu în spatele ei: „Această natură a metodei științifice (știința în sensul de în care epoca gândește filosofia ca știință n. C. B.), spune Hegel, de a fi, pe de o parte, neseparată de conținut, pe de altă parte de a-și determina ea însăși ritmul ei, își are, așa cum s-a amintit, propria ei expunere în filosofia speculativă.”⁹

Se întâmplă însă că „esența” unui lucru, neavând o realitate care să poată fi percepută, ci este surprinsă doar de gândire, prezintă o natură plastică. Gândirea nu este o activitate univocă, nu este un fel de mediu, de canal care are o legătură nemijlocită cu în sinele realității. Gândirea este activitatea unui subiect, și aici trebuie subliniat: este o activitate. Ea este mereu într-o neodihnă, prin aceea că descoperă mereu trăsături noi în lucrul cu care are de-a face, și pe care-l credea cunoscut o dată pentru totdeauna. Iar atunci când descoperă aceste noi trăsături, ele o constrâng să-și modifice perspectiva asupra lucrului, fapt care o face să creadă, într-o primă instanță, că acest adaos îi aparține. Această modificare și *căutarea* unui nou echilibru în raportul cu lucrul sunt ceea ce conferă gândirii caracterul de activitate, făcând-o infinit mai mult decât o simplă oglindire pasivă a unei realități exterioare. Abia ulterior, ea înțelege că trăsătura nouă a lucrului, prin aceea că permite o nouă diferențiere în raport cu celelalte lucruri, nu îi aparține, ci face parte din ceea ce este real, și nu este doar ceva pus de gândire. Există un joc, așadar, aici, între activitate și pasivitate, între ceea ce surprinde imediat și ceea ce caută și obține gândirea. Chiar dacă înțelegerea, ca conștientizare la un moment dat a unei esențe, a unui adevăr, poate să apară drept o pasivitate (Max Scheler vorbea despre un caracter revelatoriu al surprinderii prin gândire a unei „esențe”, a unui *Eidos*), căutarea acestei înțelegeri constituie dimensiunea activă a gândirii. Ceea ce apare la un moment dat ca fiind o anumită esență a unui lucru, își pierde ulterior această

⁹ G.W.Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 39.

dimensiune statuară, se transformă și se îmbogățește. Prin aceasta, esența ar putea părea că nu mai este o „esență” veritabilă, respectiv ceea ce este în mod etern și nu se transformă, rămânând pentru totdeauna identic cu sine. De fapt, este vorba despre o adecvare din ce în ce mai înaltă a omului la esența realității, o sesizare din ce în ce mai clară a acesteia, mai complexă și mai bogată a ei, iar nu de o simplă modificare. Fenomenologia hegeliană este prezentarea drumului pe care-l parcurge cunoașterea de la un fel de a privi și de a înțelege esența la altul, și implicit a sfârșirii lăuntrice, a „disperării” prin care este constrânsă cunoașterea să treacă, atunci când, în procesul de îmbogățire a înțelegerii este silită să abandoneze un fel de a privi pentru a putea dobândi o perspectivă nouă, superioară. Acest proces este asemuit de Hegel cu o moarte și o renaștere: „Dar nu viața care se sfîșiește de moarte și care se prezervă pură față de distrugere, ci aceea care suportă moartea și se păstrează în ea este viața spiritului. Spiritul își câștigă adevărul său numai întrucât el se regăsește în ruperea (sfârșierea – n. C. B.) absolută”¹⁰.

În acest proces, așadar, esența nu rămâne inertă, pe ea adunându-se doar din ce în ce mai multe atribute sau predicate, ci natura ei însăși se transformă, respectiv este regândită. Regândirea însă nu este doar o activitate care rămâne în sfera subiectului, ci conduce la o altă înțelegere a lucrului însuși, înțelegere care ne aduce înaintea, implicit, un lucru nou, diferit de cel dinaintea, și prin aceasta o esență nouă, un concept nou. Această transformare este ceea ce Hegel numește dialectică. Exemplificând cu ajutorul unei judecăți logice, care are un subiect și un predicat, Hegel spune că avansul cunoașterii nu este dat prin adăugarea de predicate la un subiect dat (ceea ce ar face, eventual, o simplă cunoaștere empirică, în care prin observația aceluiași lucru am dobândi treptat din ce în ce mai multe cunoștințe despre el), ci prin regândirea predicatului, respectiv prin transformarea acestuia într-un subiect nou (această situație înseamnă, de fapt, regândirea, printr-o nouă teorie sau concepție, într-o altă categorie, a lucrului anterior). Este ceea ce s-a întâmplat, de pildă, cu conceptul de mișcare la sfârșitul Evului Mediu, când gânditorii, reflectând asupra naturii lucrurilor în mișcare, și-au modificat concepția despre mișcarea însăși, trecând de la înțelegerea ei ca un atribut care aparține lucrurilor și nu poate fi cercetat în afara lor, la conceperea ei ca o realitate (stare) independentă de ele. Din acest motiv, mecanica poate face abstracție de obiectul în mișcare. Predicatul a devenit aici subiect logic, deschizând un nou orizont pentru cunoaștere, orizont absolut inaccesibil anterior. Însă cât de mult trebuie să se fi schimbat omul pentru ca o asemenea regândire să fi fost posibilă! Iată ceea ce se uită atunci când se vorbește despre „progresul cunoașterii”.

¹⁰ G.W.Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Ed. Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 24.

ASPECTELE NEREEALE ALE POLISEMIEI CATEGORIALE A FIINȚEI LA ARISTOTEL ȘI ROLUL LOR ÎN GENEZA GÂNDIRII FENOMENOLOGICE

ION TĂNĂSESCU

Este un lucru bine cunoscut că disertația lui Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862)¹ a jucat un rol decisiv în geneza problemei ființei la tânărul Heidegger. În scrierile sale autobiografice, Heidegger s-a referit în mod special la aceasta și a indicat în mod precis problema pe care a preluat-o de la Brentano: dacă pentru Aristotel ființa se enunță într-o accepțiune multiplă, atunci care este accepțiunea ei fundamentală?² Pentru Brentano, această accepțiune era reprezentată de substanța primă, iar toate celelalte înțelesuri categoriale ale ființei: calitatea, cantitatea, acțiunea etc., aveau un sens numai în măsura în care se aflau într-un anumit raport, diferit de la categorie la categorie, cu substanța. În ceea ce-l privește pe Heidegger, și el distinge, pe urmele lui Brentano, două sensuri ale polisemiei ființei la Aristotel: polisemia la nivel categorial și polisemia la nivelul celor patru accepțiuni fundamentale ale ființei: ființa în accepțiune categorială, ca putință și act, ființa prin accident și ființa ca adevăr³. Însă, spre deosebire de Brentano care nu problematizează, ci preia ca atare ideea celor patru accepțiuni ale ființei, Heidegger merge mai departe și se întreabă dacă în raport cu aceste patru accepțiuni nu s-ar putea stabili cumva o determinație simplă și unitară care să poată fi privită ca origine comună a lor⁴. Pentru el, această determinație nu este substanța primă, ca pentru Brentano, ci *on energeia*, idee reluată în teza că întreaga filosofie greacă a gândit ființa ca prezență⁵.

Aceleași scrieri autobiografice arată însă că disertația lui Brentano nu a fost unica sursă a gândirii heideggeriene, ci că un rol la fel de important l-a jucat ideea adevărului ca neascundere a ființării⁶. Or, în această problemă decisivă nu a fost disertația lui Brentano, ci polemica cu modul în care înțelegea Husserl conceptul de fenomen: pentru Heidegger fenomenele nu sunt reprezentate de trăirile conștiinței și de esența lor intențională, poziția husserliană, ci de modul în care au concept

¹ Brentano, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung, 1862 / *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel* (MSF) (trad. și cuvânt înainte I. Tănăsescu), București, Humanitas, 2003, 301 p. (toate trimerile se fac la această ultimă ediție)

² V. Heidegger, „Preface”, în W. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963, p. X, și „Mein Weg in die Phänomenologie”, în *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, p. 81.

³ Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990, p. 15–16, 34, 45.

⁴ Heidegger, „Preface”, p. X, și *id.*, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3*, p. 46.

⁵ Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3*, p. 70–72, 111.

⁶ Heidegger, „Preface”, p. X, XII.

grecii adevărul ca neascundere sau ajungere la prezență a ființării⁷. Locul în care filosofia greacă atinge apogeul în gândirea acestei probleme este după Heidegger textul *Met.* IX 10, 1051b 17–33 unde Aristotel afirmă că adevărul înseamnă sesizarea nemijlocită a *ta asyntheta*⁸.

Pe acest fundal, teza susținută în studiul de față este că în disertația lui Brentano pot fi identificate două filoane fenomenologice prin intermediul cărora Aristotel a influențat fenomenologia secolului al XX-lea: ideea polisemiei ființei, valorificată în mod expres de Heidegger, și analiza consacrată de Brentano ființei în minte la Aristotel. Deși acest ultim filon nu s-a bucurat de nicio atenție din partea lui Heidegger, pot fi aduse argumente convingătoare în favoarea ideii că analiza consacrată ființei în minte și, în genere, problematicii ființei în disertație conduce la problema intenționalității din psihologia brentaniană și, mai de parte, la problema intenționalității din fenomenologia husserliană și din operele altor reprezentanți ai Școlii lui Brentano (Twardowski, Marty sau Meinong). Din acest motiv, consider analiza ființei în minte din disertație ca filonul ei fenomenologic husserlian, pe când polisemia ființei poate fi considerată ca filonul ei fenomenologic heideggerian. Demonstrarea acestei teze se bazează pe următoarele idei:

1. Pentru Brentano expresia „a fi ca a fi adevărat” este una polisemică care se enunță în sens prim și fundamental despre judecată.
2. Chiar și această accepțiune fundamentală a adevărului este echivocă întrucât și în raport cu ea pot fi distinse două accepțiuni: (a) „este adevărat” ca enunțat despre judecată ca întreg, (b) „este adevărat” ca sens al copulei care constituie judecata sau drept accepțiune veritativă a ei.
3. Brentano interpretează această accepțiune veritativă în direcție nearistotelică, conceptualistă și ajunge astfel să afirme că Aristotel nu a susținut două, ci trei concepte distincte ale adevărului.
4. Esențială pentru această interpretare este dezvoltarea ideii aristotelice a polisemiei ființei la nivelul ființei în minte și legarea ei de teza „adevărul este în afirmație, falsul în negație”.
5. Domeniul ființei în minte reprezentat de conceptele obiective este parte constitutivă a fundalului tradițional al problemei intenționalității la Brentano și la elevii lui.

1. FUNDALUL ARISTOTELIC AL POLISEMIEI FIINȚEI CA ADEVĂR LA BRENTANO

După cum este cunoscut, la Aristotel pot fi distinse două concepte ale adevărului care se deosebesc după obiectul lor: adevărul drept concordanță a gândirii cu lucrurile compuse și adevărul ca sesizare a lucrurilor necompuse (*ta asyntheta*). Aristotel înțelege prin lucruri necompuse fie conceptele specifice claselor de

⁷ Heidegger, „Mein Weg”, p. 86–87.

⁸ Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1976, p. 171–118, 179.

indivizi (sensul noțiunii de om, de animal etc.), fie substanțele necompuse⁹; în ceea ce le privește pe acestea din urmă, ele sunt interpretate diferit în literatura de specialitate, și anume fie în perspectivă teologică ca motor prim nemișcat, ca divinitate, fie drept quidități ale substanțelor perceptibile senzorial¹⁰. Nu este problema mea să decid între aceste două interpretări, pentru tema studiului de față este suficient să spun că Brentano le interpretează preponderent teologic¹¹, și că distincția lucruri compuse – lucruri necompuse se intersectează, fără să se suprapună însă, cu distincția celor trei tipuri de substanțe importante pentru împărțirea științelor teoretice la Aristotel: substanțele separabile care au în ele însele principiul mișcării și care sunt studiate de fizică, substanțele nemișcate, dar care nu există de sine stătător studiate de matematică și substanțele eterne, nemișcate și existente de sine stătător studiate de teologie¹². Pe baza exemplurilor date de Aristotel însuși în tratarea problemei adevărului, se poate spune că adevărul drept concordanță dintre gândire și lucru este valabil în raport cu cunoașterea substanțelor sensibile (lemnul alb de pildă) și a obiectelor matematice precum diagonala comensurabilă cu latura pătratului, pe când adevărul drept sesizare a ceea ce este necompus se referă la cunoașterea esenței conceptuale a lucrurilor și a substanțelor necompuse¹³.

După cum am spus, conform teoriei adevărului corespondență, adevărul constă în concordanța judecății cu lucrurile compuse avute în vedere¹⁴. Pentru

⁹ Această distincție re apare în literatura de specialitate și ca distincție între un concept logic sau gnoseologic și unul metafizic sau ontologic al adevărului (v. W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912, p. 26 și urm. și *id.*, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923), p. 212; P. Wilpert, „Zum Aristotelischen Wahrheitsbegriff” (1940), în *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles* (Hrsg. F.-P. Hager), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, p. 110–111, P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, ⁵1983, p. 165–166).

¹⁰ Prima interpretare este susținută de A. Schwegler, *Die Metaphysik des Aristoteles*. Grundtext, Übers., Comm., 4. Bd. des Commentars zweite Hälfte, Tübingen, 1848, p. 187, MSF, p. 18, W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1958, p. 276, Wilpert, *op. cit.*, p. 114 și urm., sau P. Aubenque, „La pensée du simple dans la *Métaphysique* (Z 17 et Θ 10)”, în *Études sur la métaphysique d'Aristote*, Actes du VI^e symposium aristotelicum publiés par P. Aubenque, Paris, Vrin 1979, p. 78 și urm.; cea de a doua este susținută de H. Seidl, „Kommentar”, în Aristoteles, *Metaphysik*, Halbbd. 2.: Bücher VII (Z) – XIV (N), Hamburg, 1984, p. 494 și urm.; asupra acestei duble posibilități de interpretare comp. de pildă discuția Aubenque – Berti, în „Discussion” în Aubenque *op. cit.*, p. 85 și urm.

¹¹ MSF, p., p. 81–82.

¹² *Met.* VI, 1, 1026a 13 și urm. și XI, 7, 1064a 10 și urm.

¹³ *Met.* IX, 10, 1051b, 25 și urm. Interpreții au observat de mult că adevărul judecății presupune adevărul sesizării conceptului: pentru a forma judecata „S este P”, trebuie să fi cunoscut și sesizat deja sensul („esența”) lui „A” și a lui „B”; de pildă, pentru a spune că diagonala este incomensurabilă cu latura pătratului trebuie să știu deja ce înseamnă fiecare dintre acești termeni (Schwegler, *op. cit.*, p. 187, Ross, *op. cit.*, p. 276); pe de altă parte, Wilpert a atenționat că nimic nu ne împiedică să formulăm judecăți despre esențele conceptuale (Wilpert, *op. cit.*, p. 119).

¹⁴ „Ființa ca adevăr și ne-ființa ca fals se găsesc în unire și separare, amândouă laolaltă însă divizând contradicția; adevărul adică are de partea sa afirmația la ceea ce este unit, negația la ceea ce este separat, pe când falsul are de partea sa opusul contradictoriu la ambele [...] Căci adevărul și falsul

aceste lucruri, ființa înseamnă „a fi legat și a fi unul“, iar neființa „a fi separat și a fi mai multe”¹⁵. Conform cu aceasta, judecățile care prezintă lucrurile așa cum sunt în realitate sunt adevărate, pe când cele care le înfățișează altfel decât existența lor reală sunt false. Această teză se împletește la Aristotel cu o alta, anume cu ideea că judecata este o legătură a conceptelor al cărei adevăr este stabilit pe baza raportului ei cu realitatea¹⁶. De pildă, enunțul „Socrate este alb” *este adevărat*¹⁷ pentru că starea de fapt exprimată în el există: substanța primă numită Socrate are realmente proprietatea de a fi alb.

În *Met.* IX, 10 Aristotel enumeră trei posibilități în ceea ce privește corelația dintre caracterul lucrurilor de a fi unite sau separate și adevărul, respectiv falsitatea enunțurilor referitoare la ele: lucrurile sunt fie (a) permanent în legătură și niciodată despărțite (de pildă, triunghiul are întotdeauna suma unghiurilor egală cu 180 de grade), fie (b) lucrurile sunt permanent despărțite și niciodată legate (de pildă, diagonala nu este niciodată comensurabilă cu latura pătratului), fie (c) ele sunt uneori legate, alteori despărțite. Conform cu aceasta, judecățile care o să prezinte lucrurile numite la punctul a și b așa cum sunt ele în mod real o să fie permanent adevărate, în timp ce judecățile care se vor referi la lucruri care pot să fie și altfel decât sunt în prezent o să fie când adevărate când false, bunăoară propoziția „eu stau” devine falsă când mă ridic în picioare¹⁸.

Înainte de a aborda chestiunea modului în care a fost receptată această teorie în disertația lui Brentano, doresc să fac o scurtă observație care este semnificativă pentru tema acestui studiu: analiza brentaniană a concepției aristotelice a adevărului din disertație pornește de la ideea că termenul „adevăr”, la fel ca și termenii „existent” sau „sănătos”, este un termen omonim prin analogie¹⁹. Astfel de omonime se caracterizează prin faptul că sunt enunțate în mai multe accepțiuni care nu urmează însă unele altora întâmplător, ci se ordonează, toate, în jurul unei semnificații fundamentale a termenului²⁰. Drept urmare, noi spunem atât despre o judecată, cât

nu sunt în lucruri [...], ci în intelect, iar în ce privește conceptele simple ele nu sunt nici în acesta.” (*Met.* VI, 4, 1027b 18–20, 25–28, trad. Brentano, MSF, p. 83–84); v. asupra acestei probleme studiul lui E. Tugendhaft „Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles”, în *id. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992, p. 251–261, care oferă o privire cuprinzătoare asupra pasajelor despre adevăr din *Metafizica* aristotelică.

¹⁵ *Met.* IX, 10, 1051b 11–13.

¹⁶ *De int.* 16a 9–13.

¹⁷ După cum se va vedea mai jos această semnificație a lui „este adevărat” constituie prima semnificație a ființei ca adevăr la Brentano.

¹⁸ *Met.* IX, 10, 1051b 9–17.

¹⁹ MSF, p. 148–149, 155; acești termeni nu sunt considerați de Aristotel ca omonimi prin analogie, așa cum presupune în mod greșit Brentano despre ei, ci ca *pros hen legomena* (MSF, p. 147; v. asupra acestei probleme Aubenque *Le problème de l'être*, p. 198–296); Brentano, dimpotrivă, îi consideră ca fiind sinonimi, ceea ce poate fi interpretat ca semn al faptului că în această privință el se află sub influența terminologiei medievale neoplatonice. (v. asupra acestei probleme M. Antonelli, Mauro, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, Freiburg/München: Karl Alber 2001, p. 85–94 și bibliografia indicată acolo).

²⁰ MSF, p. 150 și urm.

și despre o reprezentare a percepției, a fanteziei sau a gândirii sau despre oameni sau lucruri că sunt adevărate sau false. Însă în raport cu toate aceste entități diferite despre care este enunțat termenul „adevăr”, judecata este singurul purtător în sens propriu al termenului, cel despre care se spune în sens cu totul propriu că este adevărat sau fals; rațiunea acestei stări de lucruri constă în aceea că intelectul care judecă este singura facultate care ajunge să cunoască faptul că se află în acord cu realitatea. Toate celelalte facultăți de cunoaștere nu ajung la aceasta, motiv pentru care adevărul și falsul se enunță despre ele numai în sens impropriu. De aceea Brentano le consideră ca fiind semnificații derivate ale adevărului, care se ordonează însă în jurul semnificației lui fundamentale, judecata, prin raport cu care, de fapt, ele își primesc sensul²¹.

Concluzia expunerilor consacrate de Brentano acestei probleme este următoarea: „Conceptul fundamental al adevărului rămâne mereu cel al corespondenței minții cunoscătoare cu lucrul cunoscut”²². Trebuie adăugat aici că judecățile care sunt considerate ca purtător în sens propriu al adevărului sunt judecățile predicative în sens obișnuit de forma „S este P”, judecăți care exprimă relațiile lumii perceptibile senzorial²³. În raport cu ele, Brentano subliniază că sunt formate din concepte reale care se subsumează categoriilor aristotelice. În disertație conceptele reale sunt distinse de „conceptele obiective” („*objectiven*” *Begriffen*)²⁴, concepte care nu au nicio referință reală și prin intermediul cărora se formează judecăți care nu se referă la domeniul metafizic categorial aflat în afara spiritului, ci la domeniul aflat numai în minte al „ființei doar raționale”²⁵. După cum se va vedea în continuare, ceea ce, pe baza analizei lui Brentano, va putea fi considerat ca fiind al treilea concept al adevărului, anume ființa copulei sau semnificația veritativă a este-lui copulativ, este strâns legat de acest domeniu.

În schimb, în *Met.* IX, 10, 1051b 17–33, avem de a face cu o concepție a adevărului care se referă la cunoașterea a ceea ce este necompus (esențele conceptuale și substanțele necompuse, indiferent de modul în care ar putea fi interpretate acestea din urmă)²⁶. Conform acestei teorii, adevărul nu constă în legarea conceptelor (într-o judecată), ci în sesizarea (atingerea) a ceea ce este necompus și în rostirea

²¹ MSF, p. 80 și urm.

²² MSF, p. 33; pe baza acestui pasaj și a altor afirmații brentaniene nu putem fi de acord cu afirmația lui Chrudzimski conform căreia în prezentarea consacrată concepției aristotelice a adevărului Brentano ar fi neglijat rolul concepției aristotelice a adevărului corespondență (A. Chrudzimski, *Die Ontologie Franz Brentanos*, Dordrecht, Kluwer, 2004, p. 60, 62, 64).

²³ În anii care vor urma Brentano o să ajungă la convingerea că judecata existențială constituie forma fundamentală a judecății și că toate judecățile categorice pot fi reduse la judecăți existențiale.

²⁴ MSF, p. 138.

²⁵ MSF, p. 90.

²⁶ *Met.* IX, 10, 1051 b, 25 ff.; *De an.* III, 6, 430 a 26–27, 430 b 27 și urm.; după cum am spus anterior, ceea ce este necompus poate fi înțeles sau ca esență conceptuală (a substanțelor sensibile, a obiectelor matematice) sau ca substanță pură, liberă de orice materie și potențialitate, substanță ce poate fi interpretată teologic fie ca spirit al planetelor sau ca divinitate (Schwegler *op. cit.*, p. 187, Ross *op. cit.*, p. 276, Wilpert *op. cit.*, 114 și urm.), fie drept quidități ale substanțelor sensibile (Seidl *op. cit.*, p. 494 și urm.).

sau spunerea a ceea ce a fost sesizat. Totul depinde aici de faptul dacă ceea ce este necompus este sesizat sau nu; dacă este sesizat, atunci atât sesizarea spirituală în discuție, cât și spunerea asociată ei sunt adevărate; dacă nu este sesizat, pentru că, de pildă, în cazul numerelor cineva nu știe că, pentru Aristotel, esența oricărui număr constă în faptul de a fi o mărime discontinuă sau, în general vorbind, nu știe ce este un anumit lucru sau ce înseamnă un anumit concept, atunci sesizarea spirituală a conținutului conceptual avut în vedere nu are loc. Din acest motiv pentru Aristotel nesesizarea este asemănătoare necunoașterii, iar nu falsității sau erorii, întrucât acestea din urmă au loc la Aristotel numai în legăturile realizate de judecată²⁷. Această idee este strâns legată de ideea conform careia sesizarea spirituală în discuție nu se înșală în raport cu obiectul propriu ei, după cum nici organul de simț nu se înșală în raport cu obiectul propriu lui. Alternativa nu constă aici în sesizarea adevărată sau falsă, ci în sesizarea sau nesesizarea a ceea ce este necompus.

În capitolul consacrat ființei ca adevăr, Brentano nu accentuează în mod deosebit problema adevărului ca sesizare a ceea ce este necompus, ci o aduce în discuție alături de celelalte accepțiuni ale adevărului la Aristotel, înțelegând-o fie ca sesizare a esenței lucrurilor, fie în perspectivă teologică ca sesizare a substanțelor simple, libere de orice materie, deci a divinităților. Interpretarea sa se deosebește într-un punct esențial de ceea ce spune Aristotel în *Met.* IX 10: pentru Aristotel ambele moduri de cunoaștere: cunoașterea lucrurilor compuse și a celor necompuse și conceptele de adevăr asociate lor sunt la fel de importante, iar pe baza textului său nu se poate susține în mod univoc că adevărul cunoașterii a ceea ce este necompus ar fi o semnificație secundară a termenului. Brentano, dimpotrivă, formulează exact această teză prin faptul că el consideră cunoașterea realizată prin legarea și separarea conceptelor, așadar judecata, ca unic purtător în sens propriu al adevărului²⁸.

După cum am spus, în același timp cu considerarea sesizării spirituale ca purtător în sens propriu al adevărului, Aristotel enunță termenul „adevăr” și despre spunerea prin care este exprimat acesta. Din alte locuri ale scrierilor sale poate fi însă dedus că adevărul enunțat în acest mod este adevăr în sens impropriu, fapt la care Brentano trimite în mod expres și pe care îl are poate în vedere atunci când afirmă că judecata, iar nu simpla rostire a unui concept, este cea care este adevărată în sens propriu. Din punctul meu de vedere nu este necesar să deducem de aici că și cunoașterea a ceea ce este necompus ar fi adevărată în sens impropriu pentru Aristotel. În textul său nu există niciun indiciu pentru aceasta, iar accentul întregii sale analize cade pe distingerea celor două concepte ale adevărului și ale obiectelor

²⁷ Pentru Aristotel temeiul erorii sau al falsității se află permanent în legătura conceptelor (De an. III, 6, 430 b 1); aici nu este însă vorba de legătură, ci de sesizarea intuitiv-spirituală a esenței conceptuale a lucrurilor; însă în măsura în care nu știi ceva, nu pot nici să-l gândesc, nici să-l folosesc în judecări; dacă nu știi ce este diagonală, nu pot vorbi cu sens despre ea.

²⁸ În articolul său despre conceptul de adevăr la Aristotel P. Willpert susține și el că pentru Aristotel judecata este purtătorul în sens propriu al adevărului și își argumentează teza cu afirmația că pentru un asemenea purtător este esențial să fie adevărat sau fals, ceea ce nu este cazul la ceea ce este necompus (Willpert, *op. cit.*, 117 ff.).

la care ele se referă. Brentano, dimpotrivă, consideră sesizarea a ceea ce este necompus ca pe o semnificație improprie a adevărului, o ordonează în rândul celorlalte semnificații improprii ale termenului și nu se mai întoarce nicicând la ea în analiza sa²⁹. Acest fapt mi se pare cu totul elocvent pentru direcția receptării sale care se concentrează pe considerarea judecății ca unic purtător în sens propriu al adevărului.

2. AMBIGUITATEA FIINȚEI CA ADEVĂR LA BRENTANO

În cel de al doilea capitol al secțiunii dedicate ființei ca adevăr Brentano susține că și această accepțiune în sens propriu a lui, deci „*a fi ca a fi adevărat*” este polisemică, pentru că în *Metafizica* pot fi distinse două niveluri la care „a fi adevărat” se enunță în sens propriu. Primul nivel este cel deja discutat în care judecata considerată ca întreg apare ca subiect despre care se enunță predicatul „este” în accepțiunea „este adevărat” sau „este fals”: „A (judecata) este B (adevărată sau falsă)”. Cel de al doilea nivel este ilustrat pe baza următorului text din *Met.* V 7, 1017a 31–35: „*Éti tò eĩnai sēmaĩnei kai tò éstin hótĩ alethēs, tò dē mē eĩnai hótĩ ouk alethēs allā pseĩdos, homoĩos epĩ katapháseōs kai apopháseos, hoĩon hótĩ ésti Sokrátes mousikós, hótĩ alethēs toũto, è hótĩ ésti Sokrátes ou leukós, hótĩ alethēs; tò d'ouk éstin he diámetros sýmmetros, hótĩ pseĩdos.*” („«ființa» și «este» înseamnă că este adevărat, neființa că nu este adevărat, ci fals, atât în raport cu enunțurile pozitive, cât și cu cele negative, ca, de pildă, Socrate *este* cult, adică aceasta e adevărat, sau Socrate *este* non-alb, adică este adevărat; dimpotrivă, diagonală *nu e* comensurabilă, adică este fals”³⁰.

După el, între cele două concepții există următoarele deosebiri: (1) în primul caz „este” era întrebuințat ca o determinație-predicat enunțată despre judecata considerată ca întreg pentru a o califica ca adevărată sau falsă („Propoziția „Socrate este alb” e adevărată”); în schimb, în *Met.* V 7 „este” apare drept copulă și are rolul de a lega subiectul cu predicatul; (2) conform primei concepții se poate spune ca adevărul este atât în afirmație, cât și în negație (la fel și falsul), pe când în *Met.* V 7

²⁹ MSF, p. 76–77.

³⁰ Trad. Brentano MSF, p. MBS, 84–85. În traduceri românești acest text a fost redat după cum urmează: „Apoi, *a fi și este* înseamnă că ceva e adevărat, după cum *a nu fi* înseamnă ceva neadevărat sau fals, fie că e vorba de o judecată afirmativă, fie că e vorba de una negativă. De pildă, propoziția „Socrate e cult” înseamnă că asta e adevărat, după cum propoziția „Socrate nu e alb” este de asemenea adevărat. Dimpotrivă, propoziția „Diagonală pătratului nu e incomensurabilă cu latura lui” înseamnă că e falsă afirmația că această latură ar fi comensurabilă.” (trad. Bezdechi, p. 75); „Și încă, în afirmație ca și în negație, „a fi” și „este” înseamnă ceva adevărat, pe când „a nu fi”, ceea ce nu e adevărat, adică fals, ca de exemplu, în „Socrate este muzician”, „este” spune că e adevărat, ca de altfel și în „Socrate este non-alb”. Însă în „diagonală este incomensurabilă cu latura” că este fals.” (trad. Vlăduțescu, p. 62); „De asemenea, „a fi” semnifică și faptul că /ceva/ este, fiindcă e adevărat, în timp ce „a nu fi” semnifică faptul că /lucrul/ nu e adevărat, ci fals. La fel se întâmplă în cazul afirmației și al negației, de exemplu: /se spune/ că Socrate este muzician, fiindcă aceasta este adevărat, sau /se spune/ că Socrate este non-alb, fiindcă aceasta este adevărat. Dar propoziția /se spune/ diagonală nu este comensurabilă fiindcă e fals /că e comensurabilă/.” (trad. Cornea, p. 177)

„adevărul” se află permanent în afirmație (indiferent dacă atribuie o determinație afirmativă sau negativă), iar „falsul” în negație³¹.

Nu am aici spațiul necesar pentru a intra în detaliile problemei, este însă știut că în acest pasaj Aristotel pune în evidență semnificația veritativă a ființei recurgând la o convenție familiară vechilor greci care, pentru a arăta că cele spuse de ei sunt adevărate, puneau copula înaintea subiectului și a predicatului și o accentuau (*ésti Sokrátes mousikós*)³². Deși în limbile moderne această uzanță nu mai există, ea poate fi redată prin scrierea cursivă a copulei. Astfel scrisă, copula nu arată doar că predicatul revine subiectului, ci și că legătura astfel formată este adevărată. De pildă, în propoziția „Socrate este alb” lui Socrate i se atribuie proprietatea de a fi alb, urmând ca o examinare ulterioară să certifice dacă el este realmente așa sau nu și, drept urmare, dacă propoziția este adevărată sau falsă. Scrierea cursivă a copulei „Socrate *este* alb” indică însă de la bun început adevărul judecării, faptul că proprietatea de a fi alb îi revine realmente lui Socrate. Merită de asemenea menționat că acesta este unul dintre puținele pasaje din filosofia greacă la care lingviștii se pot referi pentru a justifica uzul veritativ al copulei și că la Aristotel acest uz veritativ nu exclude teoria adevărului corespondență, ci *se edifică* pe ea în sensul că toate propozițiile adevărate conform teoriei amintite pot fi redată prin intermediul convenției referitoare la uzul veritativ al copulei³³.

3. CEL DE AL TREILEA CONCEPT ARISTOTELIC AL ADEVĂRULUI DUPĂ BRENTANO

În ceea ce privește receptarea brentaniană a textului aristotelic, trebuie spus că nu este foarte clar dacă el cunoaște sau nu uzul veritativ al copulei, întrucât el nu explică deloc acest uz cititorului, ci preia și repetă constant din comentariile lui Alexandru din Afrodisia și ale lui Schwegler teza „adevărul este în afirmație, falsul în negație”. Din acest motiv, interpreții i-au reproșat, pe drept, într-o anumită măsură, solipsismul și subiectivismul implicat în asemenea afirmație căci generalizarea ei poate conduce la ideea că și afirmațiile absurde („Cercul e pătrat”) sunt adevărate³⁴. Brentano nu susține în niciun caz această idee, dar, în același timp, nici nu previne în vreun fel asupra acestor posibilități greșite de a-l citi. Pentru a înțelege direcția în care se dezvoltă interpretarea lui, voi prezenta în linii generale cadrul teoretic al problemei, cadru dezvăluit doar parțial de analiza brentaniană.

Pentru a stabili dacă o judecată este adevărată sau falsă în sensul teoriei adevărului corespondență sau pentru a trimite la adevărul ei prin intermediul uzului veritativ al copulei trebuie ca, mai întâi, judecata să fie formată prin unirea

³¹ MSF, p. 85.

³² V. Ch. H. Kahn, *The Verb “Be” in Ancient Greek*, Dordrecht, Reidel, 1973, p. 332 f., 358 f., 425, and Aristotle, *Metaphysics*, Books Gamma, Delta, Epsilon, transl. with notes by Chr. Kirwan, Oxford, Clarendon Press, 1993², p. 146.

³³ Kahn, *op. cit.*, p. 332.

³⁴ D.F., Krell, *On the Manifold Meaning of “Aletheia”*: Brentano, Aristotle, Heidegger, in “Research in Phenomenology”, 5 (1975), p. 87, and A. Chrudzimski, *op. cit.*, p. 60, 64.

realizată de cuplă între subiect și predicat. Acest uz copulativ al *este*-lui este *fundamental, primitiv și stă la baza* celorlalte două întrebuințări ale lui. Mai mult decât atât. La acest nivel fundamental se pot forma propoziții afirmative care să fie false, deci care nu pot fi transpuse prin intermediul uzului veritativ al copulei, după cum pot fi de asemenea formate judecăți negative care să fie adevărate. Cu alte cuvinte, uzul veritativ conform convenției grecești amintite nu constituie decât o subclasă din ansamblul uzurilor posibile ale lui *este*. Or, cauza pentru care, în pofida multelor încercări făcute, analiza brentaniană a acestui pasaj aristotelic nu a fost încă adecvat interpretată constă tocmai în faptul că din toată această bogăție de aspecte teoretice Brentano nu reține decât unul singur, anume strânsa legătură a caracterului afirmativ al propoziției cu adevărul ei. Foarte important, Brentano operează în cursul analizei lui cu formula „adevărul este în afirmație” ca și când ea ar constitui un alt concept, practic cel de al treilea concept al adevărului la Aristotel, unul distinct de conceptul adevărului corespondență și de adevărul ca sesizare nemijlocită a *ta asyntheta*. Acest concept nu se aplică nici lucrurilor reale precum adevărul corespondență, nici celor necompuse precum adevărul sesizare, ci se aplică la ceea ce el consideră a fi domeniul ființei raționale sau domeniul ființei ca adevăr într-un sens cu totul special. Acest domeniu este constituit din noțiuni precum genul, specia, diferența, din negații logice, dar și din ființe imaginare precum Jupiter. În raport cu toate aceste entități, spune Brentano, adevărul se află în afirmație, iar falsul în negație³⁵. Deși este clar că această teză poate avea implicații subiectiviste, Brentano nu susține nicicând în analiza lui că singură calitatea judecății este suficientă pentru a-i garanta adevărul, ci, după mine, el susține o teză mult mai modestă, și anume că, deși asemenea entități nu sunt reale, ci doar gândite sau imaginate, totuși și în raport cu ele este posibilă cunoașterea. Altfel spus, și despre ele putem forma afirmații care să fie adevărate. Adevărul acestor propoziții, sugerează textul lui, nu se bazează însă pe corespondența cu realitatea, ci pe acordul cu principiile logicii sau cu alte propoziții considerate ca adevărate sau false, ceea ce conduce în direcția adevărului-corespondență, ci, mai degrabă, în cea a adevărului-coerență, de pildă, adevărul propoziției „Jupiter este un idol” provine din acordul ei cu credința noastră creștină monoteistă. Oricum ideea lui fundamentală mi se pare a fi aceea că în afara domeniului circumscris ființei categoriale, mai există încă unul, cel al ființei raționale. Acesta ia naștere prin operațiile spiritului uman care unește și leagă concepte, care nu mai sunt însă concepte reale. De aceea, în raport cu el se impune găsirea unui alt concept al adevărului decât adevărul-corespondență adecvat cunoașterii realității categoriale.

4. FIINȚA ÎN MINTE ȘI PROBLEMA ASPECTELOR REALE ALE POLISEMIEI FIINȚEI LA ARISTOTEL

Deși Brentano prezintă această idee ca ținând de concepția aristotelică a adevărului, trebuie spus clar că rezultatele obținute de el pornind de la semnificația

³⁵ MSF, p. 86 și urm.

veritativă a copulei pot fi considerate cu greu ca fiind aristotelice. Argumentul hotărâtor în favoarea acestei teze este următorul: Brentano ajunge să introducă în domeniul ființei ca adevăr concepte centrale ale logicii și ființe imaginare prin faptul că dezvoltă ideea aristotelică a polisemiei ființei dincolo de cadrele în care fusese ea folosită de Aristotel. În *Met. Γ 2*, 1003 b 6, comentată amănunțit de Brentano chiar pe prima pagină din primul capitol al disertației lui, Aristotel spune: „Ceva este numit ființă fiindcă este substanță, altceva fiindcă este proprietate a substanței, altceva fiindcă e o cale spre substanță sau fiindcă e corupere a substanței sau privație a formei substanțiale sau calitate a substanței sau fiindcă produce sau generează substanța sau ceva care e enunțat în raport cu ea sau fiindcă e negație a ceva de acest gen sau a substanței însăși. De aceea și spunem că ne-ființa (*das Nichtseiende*) este o ne-ființă”³⁶. Ideea fundamentală a textului este aceea a polisemiei ființei pusă în evidență aici atât în aspectele ei reale, cât și în cele nereale. Conform pasajului, substanța este accepțiunea fundamentală a ființei, iar toate celelalte accepțiuni ale ei au sens numai întrucât au o relație reală sau nereală, gândită, cu ea: mișcarea, generarea, coruperea și celelalte categorii au o relație reală cu substanța, în timp ce negațiile lor au doar o relație nereală, creată de gândire cu ea. Pe scurt, relația cu substanța este pentru Aristotel condiția fundamentală pe care trebuie să o satisfacă orice entitate pentru a putea spune despre ea că este.

Privind lucrurile în perspectivă istorică, se poate spune că disertația lui Brentano constituie lucrarea prin intermediul căreia aspectele reale și nereale ale polisemiei ființei la Aristotel tocmai menționate au influențat constituirea a două mari momente ale fenomenologiei secolului al XX-lea: pe de o parte, gândirea ființei la Heidegger, care a dezvoltat cu precădere polisemia ființei în aspectele ei categorial-reale; pe de altă parte, așa cum o să arat mai jos, problema intenționalității și a obiectelor intenționale, problemă care apare pentru întâia dată în mișcarea fenomenologică sub forma analizei consacrate de Brentano ființei copulei în disertație. În ceea ce privește această ultimă temă, trebuie spus că, deși Brentano nu citează în expunerile lui nicio altă sursă istorică în afara lui Aristotel, analiza ființei copulei realizată de el nu este nicidecum originală, întrucât el preia, nu este clar dacă intenționat sau nu, o idee introdusă în comentariul pasajului *Metafizica E* 1003b 6–10 abia de Averroes în secolul al XII-lea, anume ideea nearistotelică că ființei existente în minte îi revine o anumită existență diminuată (*esse diminutum*) în raport, de pildă, cu existența substanțelor sensibile³⁷. Toma din Aquino, a cărui operă a fost studiată intens de Brentano în anii premergători scrierii disertației³⁸, va dezvolta și extinde acest aspect nereal al polisemiei ființei la Aristotel și va ajunge să considere că ființa în minte constituie un domeniu de sine stătător al ființei, domeniu care există alături de cel al substanțelor sensibile, al artefactelor și al

³⁶ MSF, p. 53.

³⁷ V.Th. Kobusch, „Metaphysik”, HWPh Bd. 5, p. 1212; L. Oeing-Hanhoff, „Gedankending”, HWPh Bd. 3, p. 56.

³⁸ V.D. Münch, *Die Einheit von Geist und Leib. Brentanos Habilitationsschrift als Antwort auf Zeller*, în „Brentano Studien”, Bd. 6, p. 125–144.

acțiunilor umane³⁹. Elocvent pentru problema ființei copulei tratată de Brentano este următorul citat din primul capitol din *De ente et essentia*: „Trebuie avut în vedere că, după cum afirmă filosoful în a cincea carte a *Metafizicii*, fiindul, predicat ca atare, are două accepțiuni: mai întâi, înseamnă ceea ce se divide în zece categorii și, în al doilea rând, semnifică adevărul judecăților. Între aceste două semnificații există următoarea deosebire: potrivit celei de-a doua accepțiuni, se poate denumi fiind tot ceea ce poate constitui obiectul unei judecăți afirmative, chiar dacă aceasta nu corespunde la nimic din domeniul realității; în acest mod, pot fi privite drept fiinduri și privațiunile și negațiile; într-adevăr, spunem că afirmația *este* opusă negației și că orbirea *ființează* în ochi. În schimb, potrivit primei accepțiuni, nu se poate denumi fiind decât ceva care există în realitate”⁴⁰. Deși nu trimite absolut niciun moment la Toma, cred că următoarea afirmație a lui Brentano se situează în acest cadru tomist: „De asemenea este sigur că „a fi”-ul copulei nu desemnează o energie a ființei, un atribut real, întrucât noi putem enunța totuși ceva afirmativ și despre negații și privații, despre relații pur imaginare și despre alte produse complet arbitrare ale gândirii, așa cum susține Aristotel în pasajul mai sus citat din *Met. Γ 2*: „De aceea spunem că neființa este o non-ființă”⁴¹ sau atunci când spunem „orice mărime este egală cu sine”, caz în care, cu siguranță, în natura lucrurilor nu se va afla nimic de genul unui relativ precum este egalitatea, sau atunci când afirmăm: „Centaurii sunt monștrii fabuloși; Jupiter e un idol” ș.a., căci este evident că în toate aceste afirmații nu recunoaștem niciun fel de realitate. „Este” înseamnă deci aici numai „este adevărat”⁴².

După cum se observă din acest pasaj, pentru Brentano condiția fundamentală pe care trebuie să o satisfacă o entitate pentru a afirma despre ea că *este* nu este relația reală sau gândită cu domeniul categorial, ci caracterul afirmativ și adevărat al judecății formate despre ea. Pentru a ajunge să apere această teză pornind de la *Met. Δ 7* Brentano a trebuit, cred, să ia următoarele decizii interpretative: (1) să accentueze, exact ca și Toma, acele aspecte ale polisemiei ființei manifestate în enunțarea afirmativă a copulei despre negații în propoziții care pot fi considerate ca exemple pentru uzul veritativ al copulei *Met. Γ 2*, 1003 b 6 și urm. precum „Neființa este neființă” și (2) să aplice ideea uzului veritativ al copulei la entități care nu au nicio legătură cu ființa categorială. Trebuie spus însă că, astfel, el depășește cadrele gândirii aristotelice întrucât pentru el, altfel decât pentru Aristotel, în sfera polisemiei ființei se va cuprinde și cazul limită al enunțurilor referitoare la ființe imaginare, lipsite de orice existență reală. Or, decisiv pentru includerea acestor entități și a judecăților despre ele în sfera ființei ca adevăr nu este relația reală sau logică cu substanța primă – Jupiter nici nu este o astfel de substanță, nici nu are

³⁹ Thoma de Aquino, In Eth. 1, 1 (1 ff.), apud. L. Oeing-Hanhoff, „Sein und Sprache in der Philosophie des Mittelalters”, în *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, hrsg. v. W. Kluxen; Berlin, Walter de Gruyter, 1980, p. 169–171, and *id.*, „Metaphysik”, HWPh Bd. 5., p. 1220.

⁴⁰ Thomas de Aquino, *De ente et essentia / Despre fiind și esență*. Ediție bilingvă. Trad. introd. și note de Eugen Munteanu, Iași, Polirom, 1998, p. 35.

⁴¹ *Met. Γ 2*, 1003 b 6.

⁴² MSF, p. 86–87.

vreo relație logică cu ea – ci faptul că și lor le poate fi atribuită ființa copulei în sens veritativ. Altfel spus, întrucât și despre ele se pot formula judecăți afirmative adevărate (în virtutea altor criterii decât corespondența) și despre ele se poate spune că sunt, dar nu în sens propriu, real sau categorial, ci în sensul impropriu al ființei ca adevăr explicitat aici.

Așa cum arată analiza lui Brentano, entitățile în raport cu care funcționează această teză țin de domeniul ființei raționale, domeniu constituit prin operațiile intelectului și prin respectarea principiilor logicii⁴³. Conceptele prin care sunt gândite aceste entități sunt numite de el concepte obiective și sunt distinse în mod clar de conceptele reale subsumate categoriilor. Exemplar pentru constituirea ființei ca adevăr pe baza uzului veritativ al copulei în raport cu entitățile non-reale este următorul citat: „De aici rezultă numai o sferă mai largă a ființei ca adevăr întrucât ei îi aparțin acum nu numai judecățile, ci și conceptele în măsura în care poate fi formulată o enunțare afirmativă despre ele, putându-le fi atribuită prin aceasta ființa copulei; în acest mod, chiar și ne-ființa, întrucât este o ne-ființă, este o „neființă care este” (*sogar das Nichtseiende ist, weil es ein Nichtseiendes ist, in dieser Weise „ein Nichtseiendes seiend”*), deci o ființă în sensul adevărului, și, în genere, orice lucru gândit, adică totul în măsura în care, existând *obiectiv* (sublinierea mea I.T.) în spiritul nostru, poate deveni subiect al unei enunțări adevărate afirmative, va aparține acestei sfere. Astfel nimic din ceea ce formăm în spiritul nostru nu este atât de despuiat (*entblößt*) de orice realitate încât să fie cu totul exclus din domeniul ființei ca adevăr, așa cum o dovedește Aristotel însuși când, în *Met. A* 12, 1019 b 6, afirmă: „Și privația este într-o oarecare măsură o proprietate (*Eigenschaft*); dacă este așa, atunci orice lucru, prin faptul că îi revine ceva pozitiv, va fi ceva. Ființa însă este tocmai ceva ce este spus într-un mod omonim”⁴⁴.

Prezența termenului *obiectiv* în textul citat complică foarte mult situația interpretativă întrucât Brentano introduce astfel într-un cadru ideatic tomist un concept care nu face parte din vocabularul tomist, ci din cel conceptualist – după cum este cunoscut, acest termen este atestat pentru întâia dată în filosofia medievală la Henrich din Gent și a fost preluat și dezvoltat de Duns Scotus, Hervaeus Natalis, Petrus Aureoli și Ockham⁴⁵. La toți acești autori termenul este legat de ideea unei anumite consistențe ontologice a obiectelor în minte care, după o expresie a lui Klaus Hedwig, ajungeau astfel să concureze cu substanțele sensibile⁴⁶. Trebuie însă

⁴³ MSF, p. 89–90.

⁴⁴ MSF, p. 87–88.

⁴⁵ V.K. Hedwig, „Sein, objektives”, HWPh Bd 9, p. 247–256 și Th. Kobusch, „Objekt”, HWPh Bd 6, p. 1027–1035.

⁴⁶ Hedwig, „Sein, objektives”, p.248; asupra contextului scolastic al factorului intensional la Brentano v. în primul rând lucrările lui Hedwig: „Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano”, în *Die Philosophie Franz Brentanos. Beiträge zur Brentano-Konferenz Graz, 4–8 September 1977*, (Hrsg. R. M. Chisholm & R. Haller), Amsterdam, Rodopi, 1978, p. 67–82; *Über das intentionale Korrelatenpaar*, în „Brentano Studien” 3 (1990/1991), p. 47–61; „Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentano”, în *Finalité et intentionnalité: doctrine thomiste et perspectives modernes, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain, 21–23 mai 1990*, eds. J. Follon u. J. McEvoy, Paris 1992, p. 211–235.

subliniat aici că această teză nu este una aristotelică întrucât Aristotel nu a dezvoltat nicio noetică categorială, deci nicio teorie care să facă aserțiuni asupra modului în care există ființa în minte în comparație, de pildă, cu substanțele sensibile.

5. ASPECTELE NEREALE ALE POLISEMIEI FIINȚEI ȘI ORIGINILE PROBLEMEI INTENȚIONALITĂȚII

Pornind de aici, putem arăta cum această perspectivă asupra ființei în minte devine o piesă constitutivă a fundalului aristotelico-scolastic al intenționalității la Brentano și la elevii lui. Termenul „obiectiv”, întrebuițat în disertație cu referire strictă la entitățile care există doar în minte, re apare în *Die Psychologie von Aristoteles* publicată cinci ani mai târziu pentru a sublinia că la Aristotel forma sau specia sensibilă se află în mod imaterial, *obiectiv* în organul de simț. În acest sens Brentano spune: „Material, ca proprietate fizică, căldura este în corpul cald, ca obiect (obiectiv, n. m. I.T.), adică drept ceea ce este simțit, ea este în cel care simte căldura”⁴⁷.

Momentul decisiv care leagă acest termen, utilizat de Brentano până atunci exclusiv în contextul comentariilor aristotelice, de problema intenționalității este utilizarea lui în *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874) în cunoscutul pasaj al intenționalității⁴⁸ unde este reintrodusă problematica factorului intențional în filosofia contemporană și unde termenul este folosit în mod expres de Brentano pentru a delimita clasa fenomenelor fizice de clasa fenomenelor psihice. Este știut că viziunea intenționalității expusă aici a fost hotărâtoare pentru teoriile intenționalității elaborate de elevii lui, de Husserl în primul rând, și de filosofi analitici contemporani precum R. M. Chisholm.

Pornind de la pasajul amintit, Kasimir Twardowski, elev al lui Brentano și întemeietor al Școlii poloneze de logică, a considerat în 1894 că distincția brentaniană dintre actul psihic și conținutul sau obiectul lui imanent este insuficientă și ambiguă întrucât în raport cu obiectul actului trebuie distins, mai departe, între obiectul imanent sau conținutul actului și obiectul transcendent conștiinței la care

⁴⁷ Franz Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*, 1867, p. 80; v. de asemenea p. 86, 120.

⁴⁸ „Orice fenomen psihic este caracterizat prin ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau inexistența intențională (sau mentală) a unui obiect și prin ceea ce noi am numi, deși nu cu expresii complet clare, relația (*die Beziehung*) cu un conținut, orientarea (*die Richtung*) spre un obiect (prin care nu trebuie înțeleasă aici o realitate) sau obiectualitatea (*Gegenständlichkeit*) imanentă. Fiecare fenomen psihic conține în sine ceva ca obiect, deși nu fiecare în același mod. În reprezentare este ceva reprezentat, în judecată este ceva acceptat (*anerkannt*) sau respins, în iubire, iubit, în ură, urât, în dorință este ceva dorit. ...Această inexistență intențională este caracteristică exclusiv fenomenelor psihice. Niciun fenomen fizic nu prezintă ceva asemănător. Ca urmare, putem defini fenomenele psihice spunând că sunt acele fenomene care conțin intențional în sine un obiect.” (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874, Nachdruck Bd. 1. (hrsg. von O. Kraus), Hamburg, Meiner, 1973, p. 124–125; capitolul din care face parte acest pasaj este tradus de mine în antologia *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări* (ed. I. Tănăsescu), București, Paideia, 2002, p. 23–55, respectiv, pentru fragmentul citat aici, p. 38–39).

actele psihice și conținuturile lor imanente se referă⁴⁹. Pentru a mă referi la un exemplu al lui Twardowski, în cazul obiectului imposibil cerc pătrat entitatea căreia ar trebui să-i revină simultan proprietatea de a fi cerc și de a fi pătrat nu este conceptul în calitate de conținut sau obiect imanent actului de reprezentare prin care încercăm să gândim această entitate – conceptele ca atare nu au asemenea proprietăți geometrice – ci obiectul la care conștiința se referă prin intermediul lui ca fiind purtătorul proprietăților respective⁵⁰.

În studiul din 1894 „Intentionale Gegenstände”⁵¹ și, mai apoi, în cea de a V-a *Cercetare logică*, replica husserliană la concepția brentaniană a intenționalității, Husserl a criticat teoria lui Brentano și Twardowski considerând că ea duce la o dublare a lumii obiectelor existente independent de conștiință cu o lume a obiectelor în conștiință și că astfel se maschează faptul că abia conștiința intențională este aceea care face ca trăirile neintenționale în calitate de conținuturi sensibile ale conștiinței să fie interpretate drept apariții în conștiință ale unui anumit obiect⁵². Altfel spus, pentru Husserl obiectele intenționale nu sunt conținuturi ale actelor psihice, așa cum le considera Brentano atunci când vorbea de existența lor mentală, intențională sau obiectivă, ci sunt ceea ce actele intenționale vizează interpretând într-un anumit mod conținuturile conștiinței. Fenomenologic vorbind, Jupiter, considerat ca obiect intențional, nu este nici conținut al conștiinței, nici obiect existent în vreo lume reală sau imaginară, ci ceea ce trăirea intențională vizează atunci când interpretează un anumit conținut al ei, fie el o anumită imagine sensibilă a lui Jupiter, fie pur și simplu numele „Jupiter”, ca reprezentant în conștiință al regelui mitologiei grecești⁵³. Astfel, entitățile care constituiau pentru Brentano demeniul ființei în minte în disertație și, mai apoi, domeniul obiectelor imanente actelor psihice în *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, ajung să constituie prin Twardowski și Husserl domeniul distinct al obiectelor intenționale vizate de actele psihice. Se observă astfel cum teoriile obiectelor intenționale dezvoltate de Brentano, Twardowski și Husserl pot fi puse în legătură cu problema ființei în minte din disertația lui Brentano, și mai departe, prin intermediul ei, cu problema aspectelor nereale ale polisemiei ființei la Aristotel și cu modul în care a fost ea interpretată în tomismul și conceptualismul medieval. Dacă, pe de altă parte, luăm în considerare faptul că aceeași problemă a polisemiei ființei a fost cea care a inspirat gândirea heideggeriană asupra ființei, atunci putem observa cât de diferit au putut fi dezvoltate în cadrul mișcării fenomenologice impulsuri provenite din aceeași lucrare a lui Brentano.

⁴⁹ Kasimir Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien, Holder, 1894, p. 3–4, 29–34.

⁵⁰ *Ibidem*, 23–24, 30.

⁵¹ Husserl, „Intentionale Gegenstände”, in id., *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)* (Hua, Bd. XXII), Hrsg. v. B. Rang, den Haag, Martinus Nijhoff, 1979, p. 303–348.

⁵² Husserl, *Logische Untersuchungen (1900/01)* (Hua, Bd. XIX/I). Hrsg. v. Ursula Panzer, den Haag, Martinus Nijhoff, 1984, p. 436 și urm.

⁵³ *Ibidem*, p. 386–387, 438 și urm.

INTUIȚIE ȘI CONCEPT ÎN FILOSOFIA SPIRITULUI A LUI B. CROCE

ALEXANDRU BOBOC

1. Benedetto Croce (25.02.1886–20.11.1952), una dintre personalitățile de prim rang ale secolului al XX-lea, format în tradițiile clasice ale filosofiei, în special cele hegeliene, a asimilat o mare experiență științifică și teoretică și a elaborat o operă¹ a cărei amploare și diversitate îl situează în prelungirea marilor capacități creatoare ale timpurilor moderne.

Croce l-a avut ca precursor pe G. Vico. „Acesta din urmă reprezintă însă un răsărit, pe când Croce un apus; la primul se întrevăd germinații ale unor activități spirituale ce se vor ivi mai târziu, pe când la al doilea sunt presărate același urme

¹ Lucrări principale: *Materialismo storico e economia marxistica* (1900); *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902); *Logica come scienza del concetto puro* (1905); *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1907); *Filosofia come scienza dello spirito*, I–IV (1908–1917); *Filosofia della pratica* (1909); *La filosofia di G. Vico* (1911); *Breviario di estetica* (1913); *Saggio sullo Hegel* (1913); *Teoria e storia delle storiografie* (1917); *Goethe* (1919); *La poesia di Dante* (1921); *Estetica in nuce* (1927); *La poesia* (1936); *La storia come pensiero e come azione* (1938); *Il carattere della filosofia moderna* (1941); *Storia dell'estetica per saggi* (1942); *Filosofia e storiografia* (1949); *Indagini su Hegel* (1952); *Scritti di storia letteraria e politica* (Bari, I–XXX, 1911–1954); *Saggi filosofici* (I–XIV, Bari, 1910–1952); *La mia filosofia* (2006).

Sunt de menționat numeroasele studii și articole din revista „La Critica”, în rubrica pe care a susținut-o vreme de o jumătate de veac, angajat adesea în polemici de răsunet, cu un spirit, așa cum mărturisea Croce însuși, de om și de cetățean. De fapt, ca ministru al instrucțiunii publice (1921–22, apoi după 1944), și după aceea, a militat pentru demnitatea școlii și a învățământului. Alături de „Nouvelle Revue Française” și de „Revista de l'Occidente”, condusă de Ortega y Gasset, „La Critica” a contribuit la mișcarea de înnoire a Europei.

Despre Croce: Celto Carbonara „B. Croce”, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits*, I (sous la direction de M. Sciacca), Paris, Fischbacher & Morzorati, 1964, p. 389–392; G. Prezzolini, *B. Croce* (1909); G. Castellano, *Benedetto Croce: Il filosofo–Il critico–Lo storico* (1924); A.M. Fränkel, *Die Philosophie Benedetto Croces und das Problem der Naturerkenntnis* (1929); T. Osterwalder, *Zur Philosophie Benedetto Croces* (1950); M. Corsi, *Le origini del pensiero di B. C.* (1951); A. Carocciolo, *Estetica e la Religione di B. Croce* (1958); A.A. De Genaro, *The Philosophy of B. Croce* (1961); M. Abbate, *La filosofia di B. Croce e la crisi della società italiana* (1966); K.E. Lönne, *B. Croce als Kritiker seiner Zeit* (1967); V. Stella, *Il giudizio su Croce* (1971); I. De Feo, *Croce* (1975); J.M. Palmer, H.S. Harris (eds.), *Thought, Actions and Intuition as a Symposium on the Philosophy of B. Croce* (1975); W. Rossani, *Croce e l'estetica* (1976); K. Acham, „B. Croce: Die Grundprobleme des Historismus”, în: *Die Grossen der Weltgeschichte*, XI (1978); P. Bonetti, *Introduzione a Croce* (1984); M. Fabris (ed.), *Ritorno a Croce* (1984); R. Zimmer, *Einheit und Entwicklung in B. Croces Ästhetik* (1985). Menționăm (pentru informarea generală): N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Vol. sesto („La filosofia dei secoli XIX e XX”), edizione TEA 1995 (capitolo V cu bibliografie); Paolo Bonetti, *Introduzione a Croce* (Laterza, 2001, cu o amplă bibliografie); *Enciclopedia GARZANTI di filosofia* (Nuova Edizione, Milano, 1993, 233–235); F. Tessoro, *Introduzione a Lo Storicismo* (1996).

multiple ale unor curente de gândire care au trecut; amândoi au încheiat sinteze complete din aceste materiale funcțional distincte”².

Întreaga viață și activitate a lui Croce face dovada unei încercări aproape exemplare de punere în evidență a valorii culturii și a personalității. În același timp, el a desfășurat și o prodigioasă activitate ca cetățean și om politic, în special a luat atitudine în revista „La Critica” față de evenimentele cele mai semnificative din istoria și cultura italiană.

Croce – preciza M. Florian – este „cel mai de seamă neohegelian al vremii noastre... Dorind a despărți ceea ce este viu, de ceea ce este mort în filosofia lui Hegel, Croce preface de la temelie dialectica hegeliană, la care nu renunță, considerând-o metoda specific filosofică”³. De fapt, „modelul lui Hegel rămâne, peste orice orientare și dezvoltare; într-un anumit fel se păstrează și în opera lui Croce... De la Hegel provine ideea unei mișcări dialectice a gândirii noastre: vedem mai întâi numai un aspect limitat al unei probleme, apoi adunăm celelalte aspecte și, în cele din urmă, le legăm într-o sinteză. De la Hegel provine și credința în spiritul care se realizează treptat în mișcarea dialectică. Tot de la Hegel provine, în cele din urmă, credința în progres, într-un sens al istoriei: istoria universală este autorealizarea treptată a spiritului”⁴.

Dar Croce, așa cum o recunoaște el însuși, nu este „un hegelian ca atare... el construiește, ca și Hegel, o *filosofie a spiritului*, dar fără să pună o *filosofie a naturii* înaintea acesteia”⁵. Separația de Hegel se relevă mai ales în „metoda unității-distincției”, metodă care are o mare importanță în istoria culturii, în particular, în ceea ce privește critica, întrucât oferă un instrument valabil pentru a discerne sferele diferite ale realului. Dacă am vrea să dăm numele de *sistem* doctrinei lui Croce, ar fi de precizat „că e vorba de un sistem deschis, în care constanța formelor este unită cu noutatea și varietatea ireductibilă a conținutului”⁶.

Croce considera că „eroarea” lui Hegel constă în „confundarea *distinctului* și a *contrariului*, care sunt în esență categorii ireductibile, urmând logici diferite”⁷.

2. Pe scurt, concepția lui Croce este următoarea: nu există alt „real” decât Spiritul, care se împlinește „dialectic” în patru trepte, două teoretice și două practice: 1) ca *intuiție* (treapta estetică); 2) ca sinteză a universalului și a particularului (treapta logicii); 3) ca voință a particularului (treapta economică); 4) ca voință a universalului (treapta eticii). Spiritul trebuie să străbată aceste trepte mereu, către un nivel din ce în ce mai înalt. Puterea de cunoaștere a intuiției și a fanteziei se situează la nivelul cel mai înalt al treptelor cunoașterii.

² E. Papu, „Benedetto Croce”, în: *Istoria filosofiei moderne*, IV, București, Societatea Română de Filosofie, 1939, p. 367.

³ M. Florian, *Dialectica. Sistem și metodă de la Platon la Lenin*, București, Casa Școalelor, 1947, p. 70.

⁴ A. Hübscher, *Von Hegel bis Heidegger*, Reclam Jun. Stuttgart, 1961, p. 127.

⁵ C. Carbonara, „Benedetto Croce”, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine: Portraits*, I, Paris, 1964, p. 368.

⁶ *Ibidem*.

⁷ B. Croce, *Ce qui est vivant et ce qui est morte de la philosophie de Hegel*, Paris, 1910, p. 78.

Prin teoria artei *ca intuiție și expresie*, Croce continuă tradiția lui Vico și De Sanctis, ceea ce relevă o unitate structurală a culturii italiene, străbătută, în concepția reprezentanților ei, de un profund spirit istoric, prin care se constituie unitatea între formele diverse ale afirmării prin creația umană, îndesosebi formele artei și ale filosofiei. A avut răsunet polemica lui Croce cu empirismul și neocriticismul, „o polemică în apărarea autonomiei filosofiei, axată pe ideea că renunțarea la orice element speculativ... a condus la subordonarea filosofiei față de știință”⁸.

Formele spiritului, după Croce, nu sunt succesive, ci simultane, nu sunt opuse, ci distincte. În aceasta și constă deosebirea fundamentală dintre dialectica și istorismul hegelian și teoria „spiritului” a lui Croce: formele spiritului nu sunt angrenate într-o devenire, nu decurg una din alta, ci coexistă. Așa cum s-a observat, „aplicând dialectica «distincțiilor» în locul dialecticii hegeliene a «opusilor», pe care o folosește și Gentile, Croce pare să ne dea mai degrabă o clasificare statică a formelor activității spiritului – artă–filosofie–economie–etică – decât o dinamică a lor... Gentile numea filosofia spiritului elaborată de Croce «filosofia celor patru cuvinte»... Totuși «filosofia spiritului», elaborată de Croce reprezintă o sinteză unitară a spiritului în multiplicitatea formelor lui de dezvoltare... Ideea circularității spiritului în toate formele lui de manifestare este înțeleasă de el ca o formă funcțională de manifestare a unității culturii...”⁹.

Croce este gânditorul care a analizat pe larg fenomenul expresiei. „Prin expresie el înțelegea nu numai expresiile lingvistice, ci și expresiile nelingvistice (obiectivarea expresiilor în artă, de exemplu). Conceptul de «expresie» cuprinde astfel toate posibilitățile omului... Cu această distincție, Croce urmărea demonstrarea caracterului neintelectiv al intuiției și identitatea dintre intuiție și expresie”¹⁰.

Doctrina lui Croce despre intuiție urmărește două țeluri: ea trebuie, mai întâi, să dovedească *primordialitatea* intuiției în raport cu intelectul, posibilitatea intuiției „pure” sau „expresiei pure”, ea trebuie, în al doilea rând, să dovedească faptul că, în timp ce cunoașterea intuitivă poate să existe independent de cea intelectuală, aceasta din urmă, dimpotrivă, în niciun fel nu poate să existe și să se realizeze fără cea intuitivă¹¹.

Croce nu a opus însă intuiția și intelectul, așa cum a făcut Bergson. „Intuiția este privită de Croce nu ca antipod al noțiunii, ci ca o condiție a realizării ei în spirit, ca una dintre formele de legătură între diverse trepte ale spiritului”¹².

De fapt, „teoria artei ca intuiție și expresie”, ca activitate organizatoare a impresiilor pasive, cu un cuvânt, ca *formă*, relua o veche idee și chiar propria

⁸ P. Bonetti, *Introduzione a Croce*, Laterza, 1984, p. 33.

⁹ Simion Ghiță, *Evoluția filosofiei italiene. Relațiile cu gândirea filosofică românească*, București, Editura Europa Nova, 1997, p. 177. Conform acestei teorii a «circularității spiritului», spiritul „trece de la o formă la alta, de la artă (intuiție) la filosofie (concept), de la cunoaștere la acțiune, de la economie (util) la morală (bine), într-un ciclu ce se repetă mereu, fapt care amintește de «corsi e ricorsi» al lui Vico” (*Ibidem*).

¹⁰ Al. Boboc, „Probleme filosofice ale limbajului”, în culegerea: *Limbaj, logică, filosofie*, București, Editura Științifică, 1968, p. 246.

¹¹ V.F. Asmus, *Problema intuiției în filosofii i matematike*, Moskva, Soțekhiz, 1964, p. 140.

¹² *Ibidem*, p. 153.

formulă a lui Francesco De Sanctis, după cum intuiția considerată ca o treaptă anterioară cunoștinței conceptuale, în procesul teoretic al spiritului, relua unul dintre motivele filosofiei lui Vico¹³.

În acest context, Croce consideră că *arta* și *știința* sunt, în același timp, diverse și unite; ele coincid prin latura estetică. Ceea ce vrea să stabilească Croce este unitatea realității spirituale. Filosofia însăși „este o unitate; iar atunci când este vorba de estetică, de logică sau de etică, este vorba întotdeauna de întreaga filosofie, chiar dacă, din motive didactice, punem în lumină o singură latură a acestei legături indisolubile”¹⁴. Căci „numai un concept mai exact al activității estetice poate să ducă la corectarea altor concepte filosofice și la soluționarea unor probleme care pe altă cale pare aproape de nerealizat”¹⁵.

Cunoașterea are două forme: „este sau cunoaștere *intuitivă* sau cunoaștere *logică*; cunoașterea *individualului* sau cunoașterea *universalului*; a lucrurilor considerate fiecare în parte sau cunoașterea relațiilor lor; ea este, în sfârșit, sau producătoare de imagini sau producătoare de concepte”¹⁶.

După Croce, însă, „orice intuiție adevărată sau reprezentare este expresie. Ceea ce nu se obiectivează într-o expresie nu e intuiție sau reprezentare, ci senzație și natură. Spiritul nu intuiește decât făcând, formând, exprimând. Cine separă intuiția de expresie nu reușește niciodată să le lege între ele”¹⁷.

Croce precizează apoi că „*activitatea intuitivă intuiește în măsura în care exprimă*”. Căci a exprima nu are sensul obișnuit al cuvântului, adică nu se restrânge la expresiile verbale. În fond, „există și expresii non-verbale, ca liniile, culorile, toate acestea trebuind incluse în conceptul de expresie, care cuprinde astfel orice fel de manifestări ale omului, orator, muzician, pictor sau orice altceva”¹⁸.

Raportul dintre *cunoașterea intuitivă sau expresie* și *cunoașterea intelectuală sau concept* se manifestă și ca raport între *artă* și *știință*, între *poezie* și *proză*. Croce precizează însă că, în afară de intuiție și concept, nu mai există alte forme de cunoaștere: „Ceea ce rămâne precis în urma acestor explicații este că două sunt formele pure sau fundamentale ale cunoașterii: *intuiția și conceptul*, *arta și știința* și filosofia, topind în ele istoria, care este o rezultată a intuiției pusă în contact cu conceptul”¹⁹.

¹³ T. Vianu, „Benedetto Croce”, în: *Idealul clasic al omului*, București, Editura Enciclopedică Română, 1975, p. 110.

¹⁴ B. Croce, *Estetica privită ca știință a expresiei și lingvistică generală* (trad. Nina Façon), București, Editura Univers, 1970, p. 65–66.

¹⁵ *Ibidem*, p. 66. Dincolo de aceasta, este de reținut că Benedetto Croce „ajunge la formularea sistemului său filosofic pornind de la examinarea problemelor literare și istorice. Prima formă a esteticii sale (*Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 1900) i-a fost sugerată de necesitatea unei orientări precise în critica literară și a luat naștere ca o tentativă de a da o sistematizare filosofică riguroasă principiilor criticii care orientau opera lui Francesco De Sanctis (1818–83), pe care el îl considera drept adevăratul său maestru” (Nicolo Abbagnano, *Storia della filosofia*, Volume sexto: *La filosofia dei secoli XIX e XX*, Torino, TEA, 1993, p. 125).

¹⁶ B. Croce, *Estetica...*, p. 75.

¹⁷ *Ibidem*, p. 81–82.

¹⁸ *Ibidem*, p. 82.

¹⁹ *Ibidem*, p. 104.

3. Croce pornește de la estetică și construiește întregul edificiu: „Sistemul există în *Estetică* în măsura în care este element al unei structuri și nu există decât în raport cu ea; în ciuda polemicii sale contra sistemelor, Croce construiește un «sistem» care și-a adâncit adevărul printr-o continuă autocreare, dar a cuprins de la început esența gândirii pe care o reprezintă»²⁰.

Nu este vorba, așadar, de un sistem în sensul clasic, al epocii lui Hegel. Căci un astfel de sistem s-ar găsi „în afară de mișcarea efectivă a vieții istorice, ale cărei dificultăți filosofia trebuie să le soluționeze. Imposibilității de a construi sisteme filosofice îi corespunde imposibilitatea de a erija sisteme istorice, sau, după cum acestea se numesc, de obicei, istorii universale”, adică expuneri în care „viața omenirii este comprimată pe dimensiunea uniliniară a cronologiei... adevărata istorie, istoria vie – ne lămurește Croce – nu este decât aceea în care faptul trecut este pus în legătură cu un interes prezent și este reflectat în același fel în care ne gândim la faptele pe care le executăm. Adevărata istorie este deci istorie prezentă»²¹.

Valoarea prezentului pentru a înțelege spiritul istoric conduce, în concepția despre cunoașterea istorică, la ceea ce s-a numit „prezentism”, formulă ce pare a pune în dificultate *obiectivitatea* cunoașterii istorice. Căci „orice istorie este o istorie actuală, în timp ce adevărul cunoașterii istorice este în funcție de nevoia care a determinat această cunoaștere»²².

Dincolo de ceea ce s-a numit un relativism *sui generis* inherent prezentismului, sublinierea necesității de a ieși din „sistemele istorice” rămâne de perspectivă atât pentru istoriografie, cât și pentru filosofia istoriei.

„Istoria ca gândire și acțiune” (1938) conține „polemica împotriva oricărei forme de iraționalism și activism” și sublinierea „necesității istorice”, refuzând „orice transcendență și orice determinism naturalist”; „judecata istorică este unica formă a cunoașterii, categoriile sunt imanente însăși judecării și permit a distinge diversitatea calitativă a faptelor istorice»²³.

Sorgintea hegeliană nu este uitată: „Ca și Hegel, Croce vedea în toate fenomenele manifestări ale spiritului absolut, pe care nu-l înțelegea ca esență dincolo de fenomen, ci ca principiul immanent al acestuia. Absolutul nu trebuia astfel gândit ca atare, ci în mod istoric, ceea ce exprimă *istorismul absolut*, caracteristic pentru filosofia lui Croce»²⁴.

²⁰ Nina Façon, „B. Croce”, în: B. Croce, *Estetica...*, p. 15–16.

²¹ T. Vianu, *op. cit.*, p. 114.

²² A. Schaff, *Istorie și adevăr* (trad. Al. Boboc și I. Mihăilescu), București, Editura Politică, 1982, p. 134.

²³ P. Bonetti, *Introduzione a Croce*, Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 88, 89. Distincția riguroasă „dintre gândire și acțiune, dintre cunoașterea faptelor și actualizarea valorilor, l-a condus la refuzul categoric al oricărei filosofii a istoriei” (*Ibidem*, p. 96).

²⁴ W. Röd, *Der Weg der Philosophie*, II, München, C.H. Beck, 2000, p. 408. În virtutea acestui «istorism», „filosofia spiritului nu poate să fie altceva decât «gândire istorică», gândire care are drept conținut istoria. Filosofia se dizolvă în «istoriografie»... Problemele autentice nu sunt astfel «problemele ultime» ale metafizicii, ci problemele concrete și particulare ale vieții spiritului” (E. Severino, *La filosofia contemporanea*, Milano, Rizzoli Libri, 2001, p. 151).

Istoria însăși este înțeleasă ca „suprema identitate a esenței și a existenței întrucât conceptul pur este cel care realizează propria explicație ontologică în concepte distincte. Aceasta înseamnă că devenirea istoriei este mișcarea dizolvării sale în identitatea cu spiritul”²⁵.

Nu este întâmplătoare astfel polemica în jurul istorismului (la începutul secolului 20), în care au intervenit: Max Weber, E. Troeltsch, F. Meinecke și alții, străbătută de o idee de perspectivă: „criza istoricismului nu se află în istoriografie, ci în presupuzițiile filosofice ale istoriei”; „cercetarea istoriografică a demonstrat că, înaintea «naturii complexe» a lumii istorice, istoriograful distinge un «fenomen original» în baza «interesului» de cunoaștere și practic, fără de care cercetarea nu ar avea sens, aceasta relevând «tensiunea acută dintre universal și particular, dintre spiritul comun și spiritul individual»” (citatele trimit la scrierea lui E. Troeltsch: *Der Historismus und seine Überwindung*, 1924: traducere italiană: *Lo Storicismo*), subliniind „alteritatea intrinsecă a lumii istorice și intersubiectivitatea fenomenologică a comprehensiunii celuilalt, care definește categoriile cunoașterii istorice: *individualitate și dezvoltare*”²⁶.

4. „Istorismul” este depășit, dar se menține spiritul istoric, într-o „dialectică a distinctelor” cu largi semnificații de cuprindere sistematică: „Cele patru categorii (frumosul, adevărul, utilul, binele) servesc pentru caracterizarea realității, funcționând ca și criterii pentru orice judecată istorică, astfel încât filosofia vine cu realizări în «metodologia istoriografiei»... Cum istoria este unica realitate, în felul acesta, cunoașterea istorică e unica cunoaștere dotată cu validitate teoretică ... Firește, în afară de cunoașterea istorică se află acțiunea istorică, care se desfășoară de-a lungul unor conflicte și drame ale căror motivații ating atât sfera economicului cât și sfera idealității morale”²⁷.

Croce adaugă la acestea „încă un gen de «raționalitate immanentă» a dezvoltării istorice: istoria umană e totdeauna «istorie a libertății», cu toate eclipsele pe care libertatea le poate suporta din partea vieții politice a statului”²⁸.

Acestea se asociază cu o etică a acțiunii, cu ideea participării omului la propria istorie, la o lume care își este suficientă sieși, având în ea „motive și rațiuni umane”²⁹.

Umărind istoria doctrinelor estetice, Croce sublinia „sensul istoric viu al epocii noastre”, care „a micșorat tot mai mult importanța teoriilor evoluționiste sau abstract progresive, care falsifică mișcarea liberă și originală a artei”³⁰.

Într-o formulare sintetică, această *filosofie a spiritului* aduce laolaltă formele creației, cunoașterii și acțiunii: „Așa cum intuiția estetică cunoaște fenomenul sau

²⁵ F. Tessoro, *Introduzione a Lo Storicismo*, Roma-Bari, Laterza & Fgli, 1996, p. 213.

²⁶ *Ibidem*, p. 221.

²⁷ *Enciclopedia Garzanti di Filosofia* (Redazioni Garzanti), Milano, 1993, p. 234.

²⁸ *Ibidem*, p. 325.

²⁹ B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Bari, Laterza, 1949, p. 330, apud: N. Façon, *Benedetto Croce*, în: *Estetica...*, p. 51.

³⁰ B. Croce, *Estetica...*, p. 527.

natura, iar Conceptul filosofic cunoaște *noumen*-ul sau spiritul, tot așa activitatea economică vrea fenomenul sau natura, iar cea morală vrea *noumen*-ul sau spiritul. *Spiritul care se vrea pe sine*, pe sine cel adevărat, universalul care e în spiritul empiric și finit: iată formula care definește poate mai puțin impropriu conceptul moralității. Această voință a adevăratului sine însuși este *libertatea absolută*”³¹.

În ciuda rezervelor față de Hegel, este un fel de încheiere cu adevărat „hegeliană”, cu accente ce pun în evidență o conștiință istorică și o înțelegere lucidă a frământărilor și a năzuințelor unei epoci marcate de transformări puternice în structura societății și a culturii umane.

De fapt, Croce a fost una dintre personalitățile care a influențat pe multiple planuri viața culturală a Italiei și a Europei în genere. Și aceasta, vreme de aproape un secol (secolul al XX-lea). Estetica sa concentrează o bogată activitate publicistică (de critică literară, îndeosebi) și socială. Dincolo de elogiile pe care i le-a adus (și i le aduce încă) lumea culturală italiană, reține atenția aprecierea unui reprezentant al culturii germane: „De multă vreme Croce este privit, în zile bune, ca și în zile rele, drept *praeceptor Italiae*. Ceea ce în Franța, în Anglia și în Germania a săvârșit o întreagă generație, a realizat pentru Italia el singur”³². Comentariile ar fi aici de prisos.

*
* *

Benedetto CROCE:

*CU PRIVIRE LA TRAVALIUL MEU FILOSOFIC
(INTORNO AL MIO LAVORO FILOSOFICO)*

Notă introductivă:

Redăm în continuare în traducere un text semnificativ, cumva testamentar, al marelui filosof și om de cultură italian, în care sunt clarificate raporturile cu Hegel, precum și orientarea dominantă a unei *filosofii a spiritului* întemeiată pe unitatea dintre filosofie și istorie în ceea ce Croce însuși numește «istoricism absolut», prin «dialectica distinctelor» delimitându-se de încadrarea concepției sale în «neohegelianism», mai exact de etichetarea acesteia ca «neohegelianism italian». Studiul este instructiv atât prin sinteza ideilor de bază a ceea ce s-a numit «Lo storicismo di Croce», cât și prin modul obiectiv nuanțat în care autorul celebrei *Estetici* se raportează critic la Hegel, și la tradiție în genere, concepând totul sub specia depășirii și a repoziționării filosofiei ca «moment al istoriei gândirii».

Textul se află în vol. *Filosofia e storiografia* (Laterza, Bari, 1962, p. 53–65), reluat mai recent în vol.: *La mia filosofia*, a cura di Giuseppe Galasso (Seconda edizione), Milano, Adelphi Edizioni, 2006, p. 3–23.

³¹ *Ibidem*, p. 131.

³² A. Hübscher, *op. cit.*, p. 134.

*
* *

M-am sustras întotdeauna solicitării de a explica în puține cuvinte, popular, cum s-ar zice, propria mea filosofie: aceasta fie pentru că filosofia, ca oricare operă umană, nu este cu adevărat înțeleasă decât de către cei care se pricep la o astfel de meserie, fie pentru că posesivul «al meu» îmi suna neplăcut: cel care într-o meserie preia travaliul întrerupt de camaradul și predecesorul său nu obișnuiește a-l mai numi în felul acesta, ci spune pur și simplu «al nostru». Dar, ajuns acum la vârsta la care, așa cum sunau cuvintele lui Giovanni Prati, colindă-n suflet «melancolia ce-nsoțește timpul ce trece» (și care, la rândul ei, face să persiste melancolie, dar nu cum o vedem noi: ca tristețea atroce a amurgului marcat de nimicirea și distrugerea a tot ceea ce consideram scump și sacru pe lume), adică la vârsta la care viața parcursă apare ca un trecut cuprins parcă într-o privire, și omul se poziționează în «istorie» – adică, pentru a o spune în cuvinte simple, se privește pe sine ca și cum ar fi deja mort, – iată cum mi-aș dori să răspund pe scurt, dar pe cât de simplu pe atât de rațional și discret, la întrebarea pusă mai înainte.

În ce privește comparația pe care am făcut-o mai sus cu exercitarea unei meserii, este de precizat că aceasta are sens de colaborare și, ca atare, trebuie să ne debarasăm de pretenția sau iluzia că opera sau «sistemul» unui filosof ar trebui să fie dezvăluirea o dată pentru totdeauna a așa-numitului «mister al realității», enunțarea adevărului deplin și definitiv, celebrarea trecerii gândirii în repaos din dubiile ei și, cu aceasta, și a omului însuși, care să nu mai considere că ar mai exista ceva care l-ar face să nu își frământă gândirea pentru a trăi o viață umană. Omul gândește și va gândi mereu, și mereu se va îndoi, căci nu s-ar putea gândi dacă nu s-ar trăi sub semnul adevărului, în lumina divinității. Dar și în acest proces neîntrerupt omul se izbește din când în când de anumite obstacole de nivel mai general, de tenebre, obscurități și perplexități, pe care încearcă să le înlăture pentru a putea merge mai departe în gândirea și acțiunea corespunzătoare acestora. Filosof, în sens specific sau eminent, este numit acela care înlătură unul dintre aceste obstacole mai mult sau mai puțin grave, cel care disipează una dintre aceste neliniști, alungă una dintre aceste tenebre – pe scurt, este acela a cărui operă se bucură, mai repede ori mai lent, dar sigur, de anumite efecte în dezvoltarea și consolidarea culturii și a vieții morale.

Din aceasta și decurge stupiditatea părerii după care filosofii ar fi similare invențiilor ingenioase și bizare ori scamatoriilor și, stimulând uneori entuziasm și fanatism, dobândind o anumită credibilitate, se dezmint una pe alta, fiecare filosof contrazicându-l pe altul și substituindu-i-se. Dar lucrurile nu stau așa, în ciuda superficialității și ignoranței vulgului neatent și indiferent. Adevărurile dobândite de filosofi nu se răstoarnă unul pe altul, ci se însumează și se integrează unele pe altele, dominând gândirea și viața, nici chiar vulgul neputând să li se sustragă, să nu fie dominat de acestea. Cum ar putea să mai fie răsturnat vreodată adevărul pe care Socrate l-a împărtășit oamenilor, punând în lumină, împotriva scepticismului și diletantismului oratoric și literar al sofistilor, forța logicii, a conceptului și a definiției conceptului? Și când a fost răsturnat adevărul dobândit de Descartes, care

a pus omul față-n față cu gândirea, cu unica instanță în stare să justifice realitatea ființării de sine (*dell'esser suo*)? Și când cel dobândit de Vico, care leagă gândirea de acțiune și afirmă că omul își poate cunoaște istoria întrucât el însuși a făcut-o? Și când cel al lui Immanuel Kant, care a învins pentru totdeauna senzualismul și intelectualismul abstract odată cu descoperirea sa a sintezei a priori și cu noua teză după care categoria ar fi goală fără intuiție, iar intuiția ar fi oarbă fără categorie? Și cine ar învinge și dezrădăcina vreodată adevărul dobândit de Hegel, după care principiul contradicției, înțeles superficial în enunțul intelectualist «A este A și nu este non-A», trebuie să fie reformat profund, întrucât realitatea, care nu este imobilă, ci este vie, nu stă pe loc, ci devine, reclamă principiul diferit după care «A este împreună cu non-A» și, ca urmare, logica intelectualistă trebuie să-i cedeze logicii dialectice supremația?

La această exigență explicit exprimată și valabilă a lui Hegel se atașează parțial și travaliul meu ca filosof, fără a mă determina însă să-mi imaginez în locul istoriei evenimentiale, cum este înfățișată de obicei, o istorie diversă și neevenimentială și fără a fi nevoit să consider travaliul pe care îl îndeplinesc, ca și oricare gânditor, mic sau mare, cum ar fi, ca realizabil în sine, ci numai în corelație și conexiune cu cele precedente. Evident, Hegel a fost ultimul mare geniu speculativ apărut în istoria filosofiei, un geniu comparabil cu cel al lui Platon sau Aristotel, al lui Cartesius, al lui Vico și Kant, iar după el nu au mai existat decât inteligențe minore, ca să nu mai vorbim de simpli epigoni, care de altfel nici nu contează. Dar, cu tot respectul față de Hegel, simțeam în mod chinuitor, și apoi mi-a devenit clar că, așa cum aș zice repetând cuvintele pe care îndrăgostitul Ovidiu le spunea Corinei, nu s-ar putea trăi nici cu el, nici fără el. Fără el, nu: deși îmi erau bine cunoscute atât furioasa revoltă împotriva filosofiei sale de-a lungul întregului secol al XIX-lea, cât și acuzele ce i se aduceau, anume: de sistematician arbitrar, de dispreț față de fapte, de jocuri sofisticate, chiar de nebunie vizionară, ori și mai rău, de șarlatanie. Prin toate acestea, confruntarea sa critică cu logica tradițională nu era luată în seamă de nimeni, iar tentativele (lui Trendelenburg și ale altora) s-au dovedit neconvingătoare și mizerabile, cu atât mai mult cu cât s-au încheiat cu trecerea sub tăcere și cu proclamarea unei victorii care de fapt nu a avut loc niciodată; și, ceea ce e și mai important, adevărul substanțial al dialecticii lui Hegel trecuse de fapt în miezul și în sângele întregului secol, în al cărui spirit domina cultul pe care el l-a impregnat, anume cel al gândirii istorice; aceasta în sensul că științele naturii înseși s-au restructurat istoricizându-se în felul lor cu evoluționismul, iar noul pozitivism pretindea să fie filosofie a evoluționismului; și din politica pozitivismului a fost înlăturată credința nutrită de secolul al XVIII-lea în raționalismul intelectualist, în iluminism și în radicalismul iacobin, în timp ce noua mișcare revoluționară, oricum ar fi ea desemnată, ca socialism sau comunism, pretindea să dea imbold științei prin adoptarea și adaptarea la obiectul ei a historicismului hegelian, prezent încă și azi, ca hegelianism reînveșmântat sau mascat în manifestări teoretice, în Rusia.

Dar, pe de altă parte, hegelienii ortodocși (mulți erau în Italia oameni foarte demni și onorabili) se țineau de cărțile lui Hegel ca de o biblie, făcând din filosofia lui o religie cu exegeze, dogme și superstiții conexate la acestea, convertind școala

într-un fel de biserică de credincioși: de la ei ne-am aștepta astfel în van ca examinarea critică și corectarea necesară a cuvântului maestrului să constituie un stimulent; căci Hegel-ul pe care aceștia îl prezentau ca blocat și solidificat, pierduse eficacitatea celui Hegel genuin, cel care s-a luptat îndelung cu el însuși, și, încă pe când era muribund, era răscolit de dubii și frământări interioare. Împotriva celui Hegel al lor m-am răzvrătit și eu: m-am răzvrătit din dragostea mea pentru istorie, pe care o vedeam neglijată, tratată de aceștia cu o dialectică a priori, și nu cu acea dialectică care trebuie să rezulte pe baza memoriei și a documentului reexaminat; m-am răzvrătit din dragostea mea pentru poezie, pe care o vedeam redusă în manieră baumgartiană la o percepere confuză și la o tratare imaginativă cu concepte și opoziții conceptuale, la o filosofare neadecvată; m-am răzvrătit din imposibilitatea de a gândi trecerile dialectice afirmate de Hegel de la Idee la Natură și de la Natură la Spirit, cu reîntoarcerea acestuia la Ideea împăcată cu sine, și din cauza cvasitotalității de triade, care la orice trecere s-ar stârni și rezolva și în ale căror soluționări pseudologice sistemul și-ar da o aparență de armonie și coerență.

Cu toate acestea era necesar a ține seama de Hegel însuși, altfel neputându-se merge mai departe; eu nu am aflat însă în mine cutezanța și încrederea de sine a unui Tommaso Campanella, căruia poezia lui Alessandro Poerio îl prilejuia să dea glas orgolioasei provocări adresată lui Aristotel:

«Nici chiar stând pe troni ai secolelor,
m-ar putea împiedica Stagiritul,
ca să nu-i spun: – Rivalizez cu tine!»

Opoziția mea față de Hegel a fost însă circumspectă, într-un anumit fel timidă, însoțită de o conștiință frământată, cu presentimentul că în Hegel a luat naștere un adevăr sub capriciile sistematice, de la care și din chiar cauza cărora nu se puteau nicicum învinge dificultățile fără a fi cunoscut mai întâi din ce elemente se compune legătura dintre acestea și cum și de ce au fost puse împreună. În fine, acum, când a venit timpul și pentru mine să văd de ce păienjeniș trebuie să-mi spăl ochii, îmi apare, irezistibilă și luminoasă, logica proprie modului de filosofare pe care l-a creat Hegel, Dialectica; și cu aceasta cade tot ceea ce oprimă, apasă și distorsionează acea mare gândire, anume: ceea ce îi provenea din tradițiile teologice, academice și politice ale țării sale și ale timpului său, precum și din elanul său de vestitor al unei noi și terminale filosofii și al unui studiu final al istoriei universale. În felul acesta, înțelegând ceea ce în geniul său, care ține de ceea ce-i divin, era omeneste încurajator și de sprijin indirect din această inteligență, mi-am propus să dezvălui cu răbdare legătura strânsă dintre Hegel-filosoful și Hegel-ul pasional și practic, adică nu mai mult și nu încă filosof, dintre redescoperitorul dialecticii și constructorul unui sistem închis, dintre gânditorul robust și profund și schematizatorul excesiv de triade în lanț. Concluzia la acestea și-a aflat tratarea în cartea mea, atât de rău famată, intitulată: *Ceea ce este viu și ceea ce este mort în filosofia lui Hegel* (1906).

Nu sunt de neglijat aici obiecțiile venite imediat din partea supraviețuitorilor hegelieni și a ultimilor lor școlari și imitatori cu privire la modul în care eu am înțeles metoda speculativă, distingând într-un sistem filosofic ceea ce este viu și ceea ce este mort, adevărul și falsul; căci un sistem (spuneau ei, făcând imitativ referire la Hegel) este realizarea unui principiu, și poate și trebuie depășit, dar în unitatea sa compactă, grație unui alt principiu superior acestuia, nu doar prin separarea și critica părților lui; eu însumi negam în mod conștient unitatea compactă a sistemelor filosofice și constatam, fără prejudecăți, dincolo de aparența lor unitară, realitatea unei probleme, a unei serii sau a unui complex de probleme particulare, unele bine determinate, altele nu, finalizate sistematic până la un anumit punct, dar totdeauna cu sistematizări provizorii; toate acestea însă ca să reîncep totul (căci totdeauna trebuie să se ia de la început) apoi, ca rezultat al unor experiențe ulterioare și al unor probleme inevitabile, mai precis de la mișcarea istoriei, și nu de la realizarea unui principiu particular nou, mișcarea care nu se epuizează în niciunul dintre acestea fiind, după opinia mea, unicul principiu al gândirii și al filosofiei, de fapt, gândirea însăși în natura sa eternă și universală. Totodată nu am vrut să ascult de preceptele lor de a deduce și dezvolta una din alta, în ordine progresivă, relevând contradicțiile logice interne, formele spiritului sau categoriile; aceasta întrucât acceptarea unei astfel de tratări, de urmăriti obositoare a contradicțiilor logice, cu oprire în cele din urmă la o categorie supremă ultimă, constituie tocmai panlogismul care dobândise vigoare și credit în opera lui Hegel și care mie îmi repugna. Odată încheiate socotelile cu Hegel, am subliniat cu deplină conștiință latura valorică a marelui său adevăr, situându-l în afară de orice pericol, pentru a-mi fi de folos acolo unde era nevoie de o tratare, cu noi modalități și noi concepte, a acelor probleme cărora Hegel le dăduse soluționări forțate și artificiale.

În consecință, nu numai în estetică, în filosofia limbajului, în filosofia moralei și în cea a economiei și a dreptului, precum și în alte părți am introdus și susținut soluții cu totul diferite de cele hegeliene, ci chiar în logica însăși, acolo unde relațiile științelor naturale și ale istoriografiei cu filosofia îmi arătau că era oportun să resping în mod categoric cele două științe imaginare concepute și cultivate de Hegel, anume: „Filosofia naturii” și „Filosofia spiritului”, și să clarific, chiar să regândesc altfel „Fenomenologia spiritului”, recuperând-o într-o „Fenomenologie a erorii” și totodată a cercetării adevărului; în ceea ce privește istoria filosofiei, în virtutea accesului ei la o nouă demnitate, era de negat modul în care se prezenta ca o istorie a apariției succesive a categoriilor în istorie; aceasta pentru a păstra unitatea și înainte de toate identitatea ei cu filosofia ș.a.m.d. Dar esențialul a constat în faptul că în logică, reluând și regândind dialectica sa, căreia îi recunoșteam substanțiala valoare, mi-a devenit clar că a fost contaminată ea însăși, chiar viciată de vechile obișnuințe teologico-scolastice ale metafizicii tradiționale, precum și de procedeele logicii abstracte, și că de aici decurge metoda arbitrară cu care Hegel a tratat-o și a expediat-o în probleme particulare, în ciuda scânteierilor ce străfulgerau peste tot din mintea sa superioară, din experiența sa și din penetrarea de către el a lucrurilor umane. Deși poseda un sentiment puternic, viril și amplu al vieții morale,

totuși, în virtutea triadelor sale și a temperamentului său german puțin politic și mult supus față de autoritate, l-a subordonat statului, mai exact statului prusac, care, după opinia sa, ar fi ajuns la perfecțiunea artei politice; Hegel avea, lucru rar printre filosofi, o cunoaștere temeinică și dragoste pentru poezie, pentru muzică, pentru artele figurative, iar în planul criticii nu le vicia natura genuină, împovărându-le cu valori extraestetice, conceptuale, culturale și sociale; cu mult mai riguros decât alți gânditori ai timpului său, Hegel a subliniat separarea și opoziția dintre procedarea intelectului în știință și cea a rațiunii în filosofare, legându-le apoi una de alta într-un proces omogen de anticipare și împlinire; era un temperament frapant de realist și a dezmințit totuși adesea atestările clare ale realității; era categoric imanentist și a deschis totuși căile transcendenței. Mașina sistematică pe care a pus-o astfel în mișcare îl împingea și îl târa după sine, strivind germenii celor mai bune gânduri ale sale.

Cum concepea el forma contrarietății, cea care credita momentele și mișcarea dialecticii? Și unde se originează contrarietatea, care la Hegel nu constituie un dualism de neînving în sensul religiei persane (*parsistice*) sau maniheist, ci pune capăt unei concilierii? Examinând cu atenție geneza contrariilor, analizându-i conceptul, nu se poate evita (este convingerea la care și el ajunge) concluzia: contrarietatea nu ia naștere fără temeiul distincției, căci are loc tocmai în accesul de la o formă la alta, de la un act al spiritului la alt act al acestuia, de la un distinct la alt distinct. Fundamentală este așadar *distincția* în unitatea spiritului, iar odată cu aceasta în unitatea însăși, în care nu se manifestă nimic altceva decât procesul distincțiilor, o unitate indistinctă neputând să fie decât abstractă, imobilă și moartă, matematică și nu organică și vitală.

Hegel se sprijinea, chiar a rămas ferm la forma (mera) contrarietății, luând-o ca fundament, făcând-o chiar generatoare de realitate; în felul acesta el a pierdut conștiința dialecticii complexe a spiritului în formele sale, forme pe care Hegel le subaprecia, le nega chiar, interpretându-le ca pe o sumă de eforturi imperfecte ale adevărului filosofic de a ajunge într-un fel de misticism al Ideii, ceea ce, evident, constituie o aberație cu cele mai grave consecințe, o invalidare, așa cum s-a spus, care străbate întreaga sa construcție. Și aceasta cu atât mai mult cu cât cea mult invocată și reinvocată de el forță a contrarietății, care apăruse în mod miraculos în mintea anticului Heraclit, a lui Heraclit poreclit obscurul, este reclamată acum ca instrument necesar al progresului gândirii moderne, constituind, chiar cu imperfecțiunea și nemotivația unui enunț pe care el nu l-a formulat, forma și faima gloriei sale nemuritoare de regenerator al filosofiei. Ca urmare, deoarece gândirea modernă nu se putea lipsi de ea, acțiunea acestei forțe a contrarietății, și a depășirii, care înseamnă conservare și elevare, s-a afirmat pretutindeni, chiar și în noua casă, pe care eu am edificat-o și am compartimentat-o și decorat-o, casă nouă în fundamentele sale și în dispunerea, comunicarea și destinația încăperilor ei, atât de deosebite de cele lăsate de Hegel.

Raportul care intervine între spirit și natură nu mai este cel dualist, mediat de Dumnezeu sau de Idee, ci cel unitar, din care spiritul plăsmuiește, pentru propriile-i

scopuri, conceptul de natură sau de lume externă; și astfel calea trecerii la transcendență este categoric închisă. Împărțirea triplă, care provine de la stoici și s-a păstrat prin secole și pe care Hegel a găsit-o încă în wolffianism, între o filosofie «rațională», o filosofie «reală» și una «metafizică», cea care le unifică (filosofia spiritului, filosofia naturii și Logica-metafizică) este anulată și, în consecință, rămâne unica și cea care dizolvă în sine pe celelalte *Filosofie a spiritului*, afirmând *spiritualismul absolut* al realității. Formele proprii ale spiritului sau categoriile care sunt toate logice, și de aceea fără nevoie de adecvare la logică, cu excepția ultimei, menită să le îndeplinească pe toate, și care de altfel nu se poate justifica pe ea însăși în nerelativitatea sa la celelalte depășite de ea și dezvoltate în ea, au cedat locul cercului etern al valorilor eterne sau formelor, categoriilor spiritului, dintre care niciuna nu presupune în funcționarea sa pe celelalte; așadar toate necesare, niciuna prevăzută cu primat, căci primatul este numai primat al cercului însuși, în întregul său. Și totuși s-a scris, obiectivând și criticând, și încă într-un mod cu iz satiric, despre cele «patru» categorii ale mele (adevărul, frumosul, binele și utilul) că ar fi invenții personale ale mele și nu forțele spirituale și ideale la care omul face apel în orice clipă, și nu în zadar; și cu câtă insistență mi s-a obiectat că le-aș fi unificat în manieră hegeliană, adică le-aș fi sacrificat și distrus, când eu tocmai de aceasta m-am ferit! În fond, în concepția mea poezia e poezie și nu filosofie, și practica și moralitatea este practică și moralitate, și nu poezie, nici filosofie, iar filosofia este filosofie și nu poezie, nici practică sau moralitate, dar ea se hrănește din toate acestea și toate acestea la rândul lor se hrănesc din ea. Moralitatea însăși, care sub un anumit aspect ar putea denumi potența unificatoare a spiritului, este ca atare numai întrucât se înserează între celelalte ca egală, cu rol de moderare și guvernare, exercitând între acestea *imperium* și nu *tyrannidem*, mai exact respectându-le autonomia. Nici în filosofie lucrurile nu stau altfel: separată și inferioară, cum se considera altădată, cunoașterea istorică sau istoria – căci istoria este filosofia însăși în concretețea sa, și interpretând și înțelegând mai bine și mai temeinic definiția kantiană a puterii de judecare, ajungem la unica judecată care constituie criteriul adevărului, cea care include în sine filosofia, în mod viu și nu altundeva decât în istorie și ca istorie. De aceea, având nevoie să dau un nume casei astfel construită, am preferat celui devenit vag și echivoc de «idealism», un altul, anume: «istoricism absolut».

Că această concepție filosofică, căreia i-au fost relevate aici numai anumite trăsături, ar fi una asemănătoare cu cea hegeliană, or, cum a și fost denumită, un neohegelianism, «neohegelianism italian», este un botez împotriva căruia nu este decât de protestat; dar aceasta nu pentru că nu ar fi de dat crezare școlilor, reîntoarcerilor, restaurărilor, repetițiilor, cârpelilor de orice fel, ci pentru a susține ferm teza că o gândire, dacă se dovedește ca atare gândire, este totdeauna a cuiva, mai bine spus a momentului istoric în care a fost gândită, totdeauna originală și nu reductibilă la o alta sau derivabilă din alta; numai cu această condiție este ea universală, iar când gânditorii nu sunt tratați în acest mod, atunci nu sunt înțeleși în adevărul lor și în caracterul lor specific, ci li se aplică acele maniere introduse

cândva în filosofie de cauzalism și determinism³³. E de prisos a mai explica aici că acela care întreprinde un asemenea discurs nu se lasă condus la acea *laudum immensa cupido* (elogiere a poftelor nemăsurate), prin care ar vrea să transforme într-o încăpățănare personală vanitatea de a recunoaște descendența sa de la un maestru. Și ce ar putea să fie mai bun, mai reconfortant de așteptat de la încrederea și fidelitatea față de persoana și autoritatea unui maestru? Cine nu a încercat această mângâiere a destinderii, în tinerețea sa îndeosebi, și nu ar fi vrut ca aceasta să dureze o veșnicie, așa cum își dorește totdeauna inima credincioasă, singura situație mai sus decât toate inimile fidele, în care să-și afle sprijinul, siguranța fermității sale? Această mângâiere am încercat-o și eu, și îmi amintesc cu câtă râvnă, cu câtă palpitantă așteptare, cu câtă tresărire de bucurie întâmpinam persoana și cuvintele celor care puteau să-mi disipeze dubiile și nelămuririle, cât îi apreciau pe acei maestri, cum mă identificam cu ei, adevându-mă lor, cumva dizolvându-mă în ei. Dar în dragoste și în amiciția morală durabilitatea invariantă și imperturbabilă a legăturii este un dar rar și trecător, pe care fortuna îl face uneori celor norocoși (și experiența vine totdeauna să ne prevină că inima fidelă trebuie să fie în noi, în sinele nostru), care nu este de așteptat nicidecum din raportul nostru cu maestri noștri de viață intelectuală; căci aceștia ajută (momentan) gândirea noastră în dobândirea libertății și o stimulează la creații independente în noi situații în care se află sau va fi pusă, deși uneori noi nu recunoaștem aceasta sau nu vrem să ținem seama de aceasta, situându-ne în opoziție cu ei sau cu adversarii ai lor. Aceasta mi s-a întâmplat și mie în raportul cu filosofia lui Hegel, pe care îl salut și îl venerez oricând ca maestrul între cei mai buni maestri pe care i-am avut în filosofie, dar căruia i-aș putea fi mai puțin un discipol fidel; și nu am pregetat, când mi-a părut necesar, și în măsura și profunzimea în care îmi era necesar, să dezvolt și să corectez, să integrez și să substituie teoriile sale, și să refac într-un mod nou structura sistemului, ba chiar am criticat conceptul său de sistem definitiv, grație însă unui altul, care ar fi trebuit să fie și al său, de sistem nedefinitiv, pentru că trebuie considerat în mișcarea sistematizărilor provizorii și dinamice. Cât viitor va îngădui destinul acestui sistem (și, mi-o doresc, în acest din urmă cuvânt, fie și numai ca intenție), filosofia mea va fi, ca toate celelalte, numai un moment al istoriei gândirii, depășită (eu însumi am vrut să o depășesc, de multe ori și o voi depăși atât cât voi trăi și gândi) de *unda quae supervenit undam* (de unda care depășește undele), de creșterea și extinderea spiritului uman; căci neîndoielnic, rămân și vor rămâne încă adevăruri accesibile descoperirii și consemnării. Mici sau mari cum suntem noi, nici nu putem să căutăm și să dorim mai mult decât aceasta. (1945)

Traducere de Alexandru Boboc

³³ Despre «neo» în filosofie a se vedea ceea ce este spus în *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari, 1945, vol. I, p. 107–115.

EMIL CIORAN ȘI INTERIORIZAREA ISTORIEI

LORENA PĂVĂLAN STUPARU

În acest studiu îmi propun să analizez demersul cioranian de interpretare a istoriei din perspectiva propriei individualități a filosofului.

Pornind de la observații expuse potrivit unei silogistici convertite etic sau de la afirmații cu caracter de confesiune, temele filosofice agreate de autorul român pot fi structurate în jurul concepției sale asupra destinului istoric, utopiei, exilului și funcției eliberatoare a scrisului – pentru a ajunge la „sentințele” cu intenții de universalitate.

Temele meditației filosofice cioraniene rămân acelea ale unui filosof/moralist al istoriei și culturii: relația dintre bine și rău, dintre afectivitate și uscăciunea spirituală, dintre justiție și in justiție, dintre individ și societate, dintre forța și neputința creatoare, dintre amurg (decădere) și înflorire, dintre progres (echivalentul modern al căderii, în opinia filosofului) și mediocritatea istorică, raportate la ideea de destin istoric.

CUM REZOLVĂ CIORAN PROBLEMELE FILOSOFICE

Dacă în expresie finală opera lui Emil Cioran integrând autenticitatea actului creator aparține domeniului artei, prin „materia” ei primă, supusă transformărilor nu atât printr-un demers riguros, cât prin jocul concluziilor paradoxale – aceasta este o manifestare vie a naturii actului filosofic modern: în care a „filosofa” înseamnă a descoperi întrebări legate de posibilitățile cunoașterii și libertății omului (în toate planurile) pe care contemporanii nu și le pun și cărora nu le înțeleg rostul, înseamnă a nu face nimic folositor în percepția simțului comun, sau, mai precis-cioranian, înseamnă „a trăi ca un parazit” a cărui principală funcție vitală constă în descompunerea ideilor și cărților altora.

Emil Cioran este dintre aceia care toată viața au căutat și nu s-au găsit decât pe ei înșiși, chiar și atunci când (sau poate mai ales atunci când), urmărind „activitatea unei civilizații” și „extragerea ideilor din neantul lor abstract”, nu poate face mai mult decât să constate, dezamăgit, transformarea conceptelor în mituri. Și, în consecință, să suspende actul filosofic analitic, adoptând un fel de „hermeneutică a subiectului” (Foucault) constând într-o poetică introspectivă a lecturii filosofice: „Trebuie să citești nu ca să-l înțelegi pe celălalt, ci ca să te înțelegi pe tine însuși”¹.

Nu ne putem exprima așadar categoric în legătură cu un gânditor care nu propune categorii pentru a porționa universul sau pentru a explica prin ele ceea ce

¹ Emil Cioran, *Eseuri*, traducere de Modest Morariu, București, Editura Cartea Românească, 1988, p. 306.

realmente este de neexplicat, ci doar de interpretat, așa cum nu-l putem încadra într-o școală de gândire anume pe șlefuitorul silogismelor amărăciunii pentru care mai important decât conceptul sau principiul este autoreflexia stării care le pregătește, preludiul și difuzarea lui în tonalitatea cea mai lipsită de bruiaje cu puțință.

După Cioran, filosofia nici nu ar trebui studiată ca atare, ci ar trebui să fie o experiență proprie, o trăire personală. Dezacordul lui Cioran cu filosofia vine din constatarea (personală și fundamentală) potrivit căreia aceasta nu a reușit încă să exprime universul și cu atât mai puțin să ofere soluții suferinței umane. Singurul merit al disciplinei patronate de bufnița Minervei (căreia filosofia hindusă, urmărind eliberarea i se sustrage și în consecință este admirată de acest filosof în genere nemulțumit) constă în diversificarea limbajului și în definirea adevărului (atitudine analitică și pragmatică în esență, cu toate că eseistică în formă).

Partizan și adversar deopotrivă al propriilor sentințe, Cioran rămâne așadar filosof mai ales atunci când vorbește despre tot ceea ce prelucurează aforistic pentru sine, și, după cum spune Philippe Tiffreau în *Cioran ou la dissection du gouffre* – „un adevărat filosof, fructul unei epoci divizate de cele două blocuri Est–Vest”, ba chiar „ultimul nostru filosof”². De altfel, acest comentator afirmă că intenția scriiturii lui Cioran este aceea de a epata, și pentru a-și susține aserțiunea folosește, la rândul său, asociații mai mult sau mai puțin epatante, precum: „Monsieur Guillotin de l’aphorisme”, „Cioran Newton”, „(le) Hollywood en philo”, „le San Antonio de la philo”, „un sort de Dali”, „la première star de la chaîne des nouveaux philosophes post-soixant-huitards”, „un Molière de la methaphysique nucleaire”, „Super-Cioran, le penseur héros de nos adolescents new-wave”, „Joker Cioran”, „Gandhi-Cioran”, „Cioran Cromagnon”, „Cioran Ben-Hur”, „Rabby Cioran”, „Enigmus Cioranex”, „Cioran Bachus”, „Cioran Socrate”, „Beethoven Cioran”, „notre blaisé number one”, „le Violoniste de la langue française”, „un Paganini de l’aphorisme”, „un écrivain philosophicoeur”, „un dadaiste malgré lui”, „notre platonique Casanova de la pensée”, „notre outsider magnifique”³, ș.a.

Toate aceste etichete ludice în formă și contradictorii în conținut (raportate unele la altele) reușesc totuși să concentreze lumea interioară a lui Cioran și atitudinea acestuia față de existență și cultură – și totodată să arate că interpretul, ca și textul cărui i se aplică, frizează „interdisciplinaritatea”, din nevoia evidentă de a „scurta” calea exprimării unor frământări care nu pot îmbrăca întotdeauna haina filosofiei. Repetatele referințe muzicale sugerează muzicalitatea „compoziției” filosofice cioraniene, tot așa cum referințele literare, spirituale, politice sugerează ipostaze ale însuși comentatorului cioranian, molipsit de obiectul muncii sale: acesta poate să exclame și să aprobe zgomotos, să spună enormități sau truisme, poate să fie entuziast curtenitor sau entuziast moderat, dezamăgit revoltat sau dezamăgit malițios, dar mai rar poate să rămână indiferent. Acesta nu este totuși cazul unor exegeze/sinteze/convorbiri de referință precum *Cioran ou le dernier*

² Philippe Tiffreau, *Cioran ou la dissection du gouffre*, Paris, Henry Veyrier, 1991, p. 24.

³ *Ibidem*, p. 22; 23; 27; 29; 47; 49; 65; 66; 67; 70; 71; 74; 104; 107; 131; 134; 158; 162; 177.

homme și *Entretiens* de Silvie Jadeau, *Le mécontentement de Cioran* de Clement Rosset, *Ensayo sobre Cioran* de Fernando Savater, al studiilor și eseurilor dedicate moralistului ocazional de oameni de cultură români notorii de la Mircea Eliade, Constantin Noica, Petre Țuțea până la Sorin Alexandrescu, Irina Mavrodin, Livius Ciocârlie, Dan C. Mihăilescu, Gabriel Liiceanu, Ion Vartic, Mircea A. Diaconu și, desigur, alții care au ordonat potrivit propriilor criterii „prioritățile cioraniene”.

Este posibil ca exercițiile de stil pe care le repetă la nesfârșit Cioran, exprimând uneori prin aceleași cuvinte idei diferite, iar alteori aceeași idee prin cuvinte diferite – să fie interpretate drept metode prin care el ajunge la problemele pe care le consideră fundamentale.

Cioran recunoaște, în ultimă instanță, două probleme cardinale: cum să suporti viața și cum să te suporti pe tine însuși⁴. Și acestea două sunt capitale pentru că omul, ca și popoarele (cu vagi excepții și în anumite perioade), este obiect al istoriei, pentru că „nu omul a creat istoria (...) ci el constituie de fapt un rezultat al istoriei”⁵; pentru că problema libertății în istorie, „exact acea problemă care generează istoria” este insolubilă, deoarece „contemplând istoria universală, am putea crede că omul e un automat genial, care a inventat totul și a rămas totuși produsul destinului”⁶. Conceperea destinală a istoriei la Emil Cioran este rezultatul atitudinii lui fundamentale (de tip oriental, am spune, dacă nu ar fi și stoică în același timp) în fața vieții: non-acțiunea. „Eu consider că omul ființează autentic doar atunci când nu face nimic. De îndată ce acționează, de îndată ce trece la fapte, devine o creatură demnă de compătimire”⁷. Numai că în ceea ce îl privește pe individ non-acțiunea este o virtute, pe când în cazul popoarelor, în mod paradoxal, non-acțiunea este un viciu. Acestor popoare Cioran le reproșează lipsa de voință de a se impune în istorie, dar, pe de altă parte, el înțelege această pasivitate ca pe o tragedie (independentă deci de voință) a celor care nu fac, ci doar „îndură istoria”. Faptul că Emil Cioran pledează în scris pentru non-acțiune (deci acționând) nu este o dovadă de inconsecvență, ci mai curând expresia laturii „eroice” a spiritului cioranian, a celui care a înțeles că „omul e pândit de soarta lui Rimbaud. O explozie formidabilă într-un răstimp limitat, un fenomen incomparabil, dar de scurtă durată”⁸.

Astfel, elogiind parazitismul și ipohondria (atunci când se declară „convalescent al propriei individualități”) într-o perpetuă stare de „tristețe metafizică”, Cioran constată totodată, ca bun cunoscător al istoriei, că „omul secretă dezastru”⁹, dar efectul catastrofist al acestui mesaj este atenuat de eleganța rostirii. Căci altfel: „Adevărurile umanismului, încrederea în om și restul, nu mai au decât o vigoare a ficțiunii, decât o prospețime a umbrelor”¹⁰.

⁴ „Convorbire cu George Carpat-Foche, Paris, martie 1992” în *Convorbiri cu Cioran*, București, Humanitas, 1992, p. 254.

⁵ *Ibidem*, p. 241.

⁶ *Ibidem*, p. 242.

⁷ *Ibidem*, p. 249.

⁸ *Ibidem*, p. 247.

⁹ Emil Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, Paris, Gallimard, p. 150.

¹⁰ *Ibidem*.

Pe lângă teme filosofice consacrate (și tratate antisistemic) precum viața, timpul, existența, decadența, omul, sinele, istoria, Cioran abordează original (cel puțin în manieră) teme ca lacrimile, plictisul (valah), umorul, muzica, afectivitatea. Dar pentru el deținătorii marilor adevăruri nu sunt înțelepții, iluminații, artiștii de stat, oamenii de cultură recunoscuți, ci personajele marginale ale istoriei dintotdeauna: bețivul, poetul, târfa, cerșetorul. Și aceasta probabil pentru că în aceste tipologii se regăsesc indivizii care au ales pe cont propriu libertatea „absolută”, fiind, într-un fel, și „condamnați” deopotrivă la libertatea corpului și a spiritului, cu toate avantajele și dezavantajele care decurg de aici.

Exteriorizându-se în opera sa ca într-un jurnal, Cioran consideră „nevoia de metafizică” drept reacția și rezultatul unei indispoziții subiective: „Orice metafizică începe printr-o angoasă a corpului”¹¹, iar această stare patologică intratabilă cu mijloacele oferite de aceia care văd lumea „obiectiv” (altfel spus ca pe un „obiect”), poate fi ameliorată prin decriptarea propriei melancolii. De aceea nucleul tuturor dezvoltărilor ideatice se află, în cazul lui Cioran explicit și axiomatic formulat, în propria-i subiectivitate, începând cu celebra *Pe culmile disperării* (1934), trecând în *Cartea amăgirilor* (1936) și în toate care i-au urmat, în română ca și în franceză, până la *Aveux et Anathèmes* (1987).

În toate acestea, făcând dovada unei dotări excepționale pentru suferința ilegală (căci pur și simplu metafizică) și deopotrivă pentru abilitatea de-a o exorciza prin scris, înzestrat cu o maniacală memorie a reacțiilor proprii, gânditorul pare preocupat mai curând de „istoria inimii”, decât de istoria gândirii și a civilizațiilor. Ritmica frământărilor acestui om care priveghează apusul civilizațiilor și impasurile filosofiei, transfigurate cu gratuitate într-o operă în care își găsesc leac nevrozele cele mai subtile, ne invită la cel mai onest scepticism: „Gânditorul care reflectează fără iluzii asupra realității omenești, dacă vrea să rămână înlăuntrul lumii și elimină subterfugiul misticii, ajunge la o viziune în care se amestecă înțelepciunea, amărăciunea și farsa”, de unde rezultă că „nu are convingeri decât acela care nu a aprofundat nimic”¹².

De aici, poate, nevoia lui Cioran de a vorbi nu numai despre sine, dar și despre destin și utopie atunci când se gândește la istorie, pentru că utopia reprezintă visul, irealitatea, viitorul, pe scurt proiecția unei alte lumi (mai bune, desigur) ca alternativă la realitatea istorică. Dar, spre deosebire de această manifestare a posibilului, imprevizibilului și întâmplătorului care fac din istorie antiutopia însăși în marș funebru, utopia cea adevărată, bine gândită și alcătuită conform unor principii necesare este imposibilă. De aici – drama, convalescența continuă, nevoia de filosofie și convingerea că aceasta este posibilă numai ca fragment îndelung stilizat.

¹¹ Emil Cioran, *Précis de décomposition*, Paris, Gallimard, 1949, p. 214.

¹² Emil Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Gallimard, 1973, p. 27.

DE CE DESTINUL ESTE ISTORIC PENTRU CIORAN

Desuetă în raport cu procesul istoric obiectiv, dacă îi asociem acestuia vreunul dintre sensurile mitologice originare și irelevantă din punct de vedere filosofic dacă ținem cont de etichetele limbajului comun, noțiunea de *destin* poate avea o funcție hermeneutică dacă este utilizată în corelarea celor două laturi ale umanului de obiect și subiect al istoriei. Și aceasta cu atât mai mult cu cât autorul care o folosește, precum Cioran, reușește să transmită prin ea faptul că omului – deși așa cum se înfățișază el astăzi este un rezultat sau chiar „produs” al istoriei fiind (con)damnat de la bun început să o trăiască pasiv, să o îndure – îi revine șansa unei „angajări” reflexive, posibilitatea de a „face” și a „desface” istoria prin comentariu, regenerând-o astfel, după propriile-i criterii.

Utilizarea noțiunii de destin în interpretarea istoriei nu se reduce, așa cum ar fi de așteptat, la concluzia că istoria se desfășoară conform unui plan stabilit dinainte, că evenimentele se petrec pentru că așa a fost fixat într-un plan al Providenței. În sfera acestei noțiuni intră și treapta „semnificată” a evenimentelor cauzativ importante, independente de voința individuală sau de voința colectivă a celor care le suportă, dar care își imprimă consecințele asupra cursului vieții, impunând fie și pentru un timp limitat înțelepciunea unor conducători, sau, dimpotrivă – în episoadele tragice ale istoriei – voința de putere, ambiția și tenacitatea celor care au vocația unor „demiurghi răi”, creatori de lumi al căror principiu este cu mult dincoace de bine.

Traduse în limbajul filosofic-hegelian, acestea ar putea fi manifestări capricioase ale „spiritului universal”, pe care Emil Cioran le consemnează cu calm, în stilul său inconfundabil: „Rolul insomniei în istorie de la Caligula la Hitler. Incapacitatea de a dormi este cauza sau consecința cruzimii? Tiranul *veghează* – iată ceea ce îl definește cu adevărat”¹³ (s.a.). Acesta este numai una dintre modalitățile prin care eseistul Cioran îi conferă destinului figură și individualitate, acolo unde Hegel le refuza, cel puțin în *Prelegeri de estetică*. Aici, analizând arta clasică, filosoful clasic german constata că destinul rămâne „lipsit de formă”, ca o consecință a esenței sale abstracte, ca sinteză ce rezultă din „puterea universală unică, ce depășește natura particulară a diferiților zei”, „necesitatea ca atare”¹⁴.

O astfel de definire contextuală a destinului ar putea trece drept un avertisment cu privire la suspendarea inteligibilității istoriei asociate destinului, inteligibilitate asigurată, în primul rând, de cunoașterea pozitivă a faptelor. Din perspectiva adecvării cunoașterii la realitatea istorică, la existența ei obiectivă, extinderea sferei noțiunii de destin la domeniul istoriei este abuzivă. Ipoteza aceasta nu are însă valabilitate absolută dacă se ia în considerare faptul, la fel de elementar, că istoria, înainte de a fi domeniul inteligibilului este domeniul sensibilului, iar sensul „laic” al noțiunii de destin, acela al subordării individului și colectivității condiționărilor economice, sociale și politice, este admis ca făcând parte din logica imanentă devenirii.

¹³ Emil Cioran, *Le Mauvais Demiurge*, Paris, Gallimard, 1969, p. 137.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, Volumul I, Traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei RSR, 1966, p. 511.

După aceste câteva repere ale conținutului noțiunii (asupra cărora voi mai reveni), mă voi referi pe scurt la sfera căreia îi este aplicată aceasta de către Emil Cioran, la materia și spiritul istoriei care o întrețin și la înțelesurile care decurg de aici.

Locurile citate aici oglindesc nivelurile de realitate în care destinul apare ca materializare a ideii de necesitate, dar și ca suprem pretext al ideii de libertate, în ipostaza destinului individual și destinului colectiv (produs al jocului dialectic dintre istoria națională și istoria universală). Această separare a problematicii este pe cât de lipsită de noutate, pe atât de artificială și simplificatoare, dar eficientă, sper, în vederea sistematizării unui autor care comentând opera lui Joseph de Maistre vede în „idolatria începuturilor și a paradisului”, în „obsesia originilor”, principala caracteristică („marca”) „gândirii reacționare” pe care o opune, în acest studiu, „gândirii revoluționare”¹⁵.

În ceea ce privește aspectul individual al destinului, Emil Cioran atinge, în stilul excesiv care îl caracterizează, extremitatea ideii; pentru el acțiunea destinului în viața omului se manifestă ca „tristețea de a fi”, tradusă ca „fond de tristețe (...) independent de determinările exterioare ale tristeților”, lupta împotriva destinului fiind, de fapt „lupta împotriva ta însuși”¹⁶. „Suferința de a fi om” sau „pur și simplu suferința de a fi”¹⁷, zonă în care noțiunea de destin este operațională în sensul său tradițional, ilustrează temele constante ale meditației cioraniene. În numele acesteia îi este adresat în repetate rânduri supremul reproș filosofiei, care, departe de a găsi soluții, nu are nici măcar calitatea de a „consola”. Mă opresc la un singur fragment: „Dacă filosofia nu ar fi făcut nici un progres de la presocratici încoace, n-am fi avut nici un motiv să ne plângem. Exasperați de harababura conceptelor, sfârșim prin a ne da seama că viața noastră se agită veșnic în elementele cu care presocraticii alcătuiau lumea, că pământul, apa, focul și aerul ne condiționează, că această fizică rudimentară dezvăluie cadrul încercărilor noastre și principiul pătimirilor noastre. Complicând aceste câteva date elementare, noi am pierdut – fascinați de decorul și edificiul teoriilor – înțelegerea Destinului, care totuși, neschimbat, este același ca în primele zile ale lumii. Existența noastră, redusă la esența ei, continuă să fie o luptă împotriva elementelor dintotdeauna, luptă pe care știința noastră n-o îmblânzește nicidecum. Eroii din toate timpurile nu sunt mai nefericiți decât eroii lui Homer, și dacă au devenit *personaje* (s.a.), aceasta-i numai pentru că au pierdut din suflu și măreție. Cum s-ar putea oare ca rezultatele științelor să schimbe poziția metafizică a omului?”¹⁸.

Esența acestui amestec de stoicism și nevoie de transcendere a condiției umane constă în aceea că, împotrivindu-se existenței obiective a universului și indiferenței naturii care îl domină (accepțiune „materialistă” a destinului) sau măsurându-se cu forța de natură divină care se află deasupra tuturor zeilor, a

¹⁵ E.M. Cioran, *Essai sur la pensée réactionnaire*, Paris, Fata Morgana – Bruno Roy, éditeur, 1977, p. 99.

¹⁶ Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, București, Humanitas, 1991, p. 30.

¹⁷ Emil Cioran, *Eseuri*, ed. cit., p. 58.

¹⁸ *Ibidem*, p. 20.

oricărei virtuți și a oricărei voințe (accepțiune homerică a destinului), ființa umană își descoperă un univers propriu în care interogația face parte din afirmarea condiției sale. Disproporția dintre aspirația către altceva și conștientizarea dramatică a condiției reale reprezintă în același timp cauză și efect ale unei permanente oscilații: „Tu nu vei fi niciodată decât ceea ce nu ești și întristarea de a nu fi ce ești”¹⁹. Admițând că dincolo de fascinația pentru propria-i expresie Cioran a vrut să spună astfel ceva despre dramatica legătură dintre situația omului de ființă în lume cauzată de „căderea în timp” și nemurirea lui, ne confruntăm cu o viziune postistorică, asumată fără echivoc în următorul fragment: „Hotărât, nu există salvare prin istorie (...). Ar fi oare cu putință ca o dată *abolită* (s.n.) existența noastră exterioară să regăsim propria noastră natură? Va fi apt omul post-istoric, ființă cu desăvârșire liberă, să regăsească în el însuși atemporalul, adică tot ceea ce a fost reprimat în noi de istorie?”²⁰.

Proiectarea destinului individual la scară națională și universală este adecvată cunoașterii istorice în măsura în care, prin discurs, individul se identifică cu istoria și vorbește în numele ei ca parte de ființă istorică. Dar, a spune despre un popor (în cazul de față, cel român) „Suntem prin ceea ce am acumulat netrăind”²¹ este un exemplu de transferare ilicită a unei note introspective la societate. „Și dacă psihologicește nu pot fi explicate formele sociale, cristalizările obiective ale soartei unui popor, se pot înțelege totuși golurile, insuficiențele, latura negativă a unui destin”²². Explicabile, totuși, așa adăuga, dacă interpretăm atitudinile spirituale (dar și pe cele politice) drept reflex al frustrărilor unui popor a cărui „soartă” s-a „scris”, în cele mai multe rânduri, la curtea marilor imperii, pentru care o hotărâre luată într-o cancelarie imperială, un acord sau tratat de pace mai mult sau mai puțin secrete au preluat adesea rolul poziției astrilor.

Strategia negativistă a lui Cioran este îndreptată în direcția faptului că pe plan istoric nu s-a creat nimic în România, împotriva mimetismului mediocru, manifestat în incapacitatea de a adapta modele funcționale propriilor structuri, împotriva virtuții naționale a resemnării.

Pe de altă parte, Cioran admite că atât omul cu istoria sa personală, cât și istoria colectivă sunt deopotrivă victime ale timpului, pe care îl caracterizează într-un loc astfel: „Dezechilibrul neîntrerupt, ființă care nu încetează să fărâmițeze, timpul este în sine o dramă din care istoria reprezintă episodul cel mai marcant”²³.

De aceea, în ciuda pesimismului și a ironiei, Cioran crede în felul său în utopie, pentru că mecanisme ale acesteia constau în acțiunea „sub fascinația imposibilului”, omul ca „animal istoric” fiind „un amator de fericire imaginată”. În același loc, după ce se întreabă dacă este mai ușor să construiești o utopie sau o apocalipsă, „scepticul de serviciu” descoperă că „(...) alchimia și utopia se

¹⁹ *Ibidem*, p. 56.

²⁰ Emil Cioran, *Ecartèlement*, Paris, Gallimard, 1973, p. 17.

²¹ Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, București, Humanitas, 1990, p. 74.

²² *Ibidem*, p. 59.

²³ Emil Cioran, *Ecartèlement*, ed. cit., p. 39.

întâlnesc urmând, în domenii eterogene, un vis de transmutare asemănător, dacă nu identic: una obține ireductibilul în natură, cealaltă ireductibilul în istorie. Și dintr-un același viciu al spiritului sau din aceeași speranță provin elixirul vieții și cetatea ideală”²⁴. Este suficient să ne gândim la înțelesul simbolic, „mistic sau metafizic”, la „desăvârșirea de sine” și „libertatea perfectă” care urmează transmutării metalelor – în interpretarea lui Mircea Eliade – pentru a realiza că în multe cazuri ceea ce absolutizează Eliade relativizează Cioran.

Din această perspectivă relativizantă, aportul noțiunii de destin la înțelegerea istoriei devine îndoielnic: deși este „un mijloc de a interpreta evenimentele”, această noțiune rămâne în limitele unei „filosofii a istoriei pentru uzul cotidian, viziune deterministă cu baza afectivă, metafizică de circumstanță”²⁵. Cu alte cuvinte, luarea prea în serios a noțiunii în sensul construcției filosofice este la fel de exagerată ca și respingerea totală sau disprețuirea ei. Cu toate acestea, ca formă a temporalității, ca expresie a limitării inițiativei umane și istorice, destinul istoric își menține funcția comprehensivă pe care o aminteam la început, într-o viziune în care necesitatea este deopotrivă rezultatul proceselor obiective și al finitudinii spiritului subiectiv. Și pentru că a relativiza înseamnă și a afirma ceea ce ai negat, pledoaria lui Emil Cioran pentru drepturile filosofice ale noțiunii de destin istoric arată astfel: „În epocile în care luăm cunoștință de nulitatea inițiativelor noastre, asimilăm destinul fie providenței, deghizare liniștitoare a fatalității, camuflaj al eșecului, mărturie a neputinței de a organiza devenirea, și totuși voință de a desprinde liniile esențiale și de a dezvălui un sens, fie jocului forțelor mecanice, impersonale, al cărui automatism reglează acțiunile noastre și credințele noastre (...). Acest joc (...) mecanic și impersonal (...) îl rezumăm – conversiune a conceptelor în agenți universali – la o forță morală responsabilă de evenimente și de întorsătura pe care acestea trebuie să o ia. În plin pozitivism, nu se invocă, în termeni mistici, viitorul, căruia i s-ar preta o energie de o eficacitate cu nimic mai prejos decât aceea a Providenței? Este deci cu atât mai adevărat că se strecoară în explicațiile noastre un fior teologic, inherent, se pare, gândirii noastre, constrânsă să ofere o *image coerentă a lumii*”²⁶ (s.n.).

Impasurile căutării acestei imagini coerente a lumii sunt vizibile la Cioran începând cu cartea sa de debut, *Pe culmile disperării* (1934), recompensată cu Premiul Comisiei pentru premiera scriitorilor tineri needitați și continuând cu acelea care l-au consacrat în România atât ca tânăr filosof dezamăgit existențial și spiritual (*Lacrimi și sfinți* – 1937, *Amurgul gândurilor* – 1940), cât și ca rebel al cauzei ridicării României la rangul de mare putere în Balcani și de cultură majoră în concertul națiunilor lumii (*Schimbarea la față a României* – 1936).

Ultima carte scrisă în românește, *Îndreptar pătimas* (1940), când filosoful se afla deja la Paris, este dominată de figura melancolică a apatridului și pregătește

²⁴ Emil Cioran, *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 117.

²⁵ Emil Cioran, *Ispita de a exista*, București, Humanitas, p. 31.

²⁶ Emil Cioran, *Essai sur la pensée réactionnaire*, ed. cit., p. 16.

adoptarea definitivă a limbii franceze care – dincolo de un exercițiu de continuă perfecționare stilistică ce i-a adus notorietate – reprezintă pentru Emil Cioran o probă inițiativă și un act existențial civilizator, menit să tempereze angoasele trăite direct în experiența singurătății, a lecturii sau a muzicii, a insomniei cândva cu efecte devastatoare. Insomniile pariziene din vremea scrierii și rescrierii *Tratatului de descompunere* (până în 1949, când este publicat la Gallimard cu titlul *Précis de décomposition*) nu-i mai cauzează autorului nevroze care altădată erau impulsul „cultului închinat tiranilor” (*Histoire et utopie* – 1960), iar „sentințele” (modul lui Cioran de a ajunge direct la concluzie, trecând prin judecăți filosofice foarte personale, situate dincolo de logica obișnuită) sunt pronunțate pe tonul clemenței, și nu al condamnării. Cititorului introdus în filosofie, cărțile lui Cioran din această perioadă îi pot lăsa impresia că așa cum la Hegel și Dilthey lumea istorică se naște din spirit, la Cioran aceasta se naște din stilistica textuală care nu este altceva decât o formă din ce în ce mai perfecționată de surprindere a devenirii cunoașterii de sine.

Temele meditației cioraniene rămân și după adoptarea limbii franceze acelea ale unui moralist dublat de un filosof al istoriei și culturii: raporturile dintre bine și rău, dintre afectivitate și uscăciunea sufletească, dintre dreptate și injustiție, dintre individ și societate, dintre crepuscul și înflorire, dintre progres (echivalentul modern al căderii potrivit opiniei filosofului) și mediocritate istorică, dintre plictis și entuziasm, dintre persoane marginale și mari personalități – examinate în context local sau universal, filtrate prin concepția destinală a istoriei.

Dacă una dintre regulile stabilite de Cioran în *Cartea amăgirilor* pentru a nu cădea pradă melancoliei stabilea „A dezlega teama de propriul tău destin”, în 1992, când filosoful s-a hotărât să nu mai scoată nicio carte, după ce a folosit din abundență acest cuvânt, răspunde la întrebarea „Ce e, de fapt, destinul?” prin concluzia unor repetate observații, și nu printr-o definiție: „E vizibil prin aceea că înaintezi sau nu. Majoritatea fapturilor umane duc o viață sterilă. Intelectualul fără conținut interior e un automat. Cei cu destin se recunosc după chemarea interioară, merg înainte, depășind eșecul”²⁷. Ceea ce în această nouă viziune (altfel contradictorie, dacă destinul este un dat imuabil) se traduce, evident, nu prin reușita și succesele personale, cât prin dobândirea conștiinței păcatului originar care „arată că omul a început printr-o catastrofă (...) așa cum la fel de bine putea să aibă un început reușit, spiritual, să zicem”²⁸ – și mai ales prin depășirea cumplitei consecințe a nesăbuității luciferice a celor dintâi strămoși biblici.

Așadar, fără a fi original, la crepusculul carierei sale de filosof „existențialist” Cioran acceptă că viața omului și istoria au același început, și anume alungarea din Rai, că păcatul originar este deopotrivă sinonimul căderii și al destinului – ceea ce poate fi tradus prin aceea că oamenii care se nasc în condiția istorică deja dobândită

²⁷ „Convorbire cu Branka Bogavac Le Comte, aprilie 1992”, în *Convorbiri cu Cioran, ed. cit.*, p. 265.

²⁸ *Ibidem*.

nu și l-au ales, ci se nasc odată cu el, dar îl pot aboli. Și aceasta nu numai adoptând soluția creștină a botezului, dar continuând să se sustragă fiecare repetării conștiente a acestuia, înaintând într-o direcție spirituală. Care poate fi gnostică (tendința spre dobândirea unei cunoașteri cât mai înalte) sau agnostică, acceptând chiar planul Creației printr-o credință superioară, proprie spiritelor de elită – chiar dacă în viața de toate zilele puternicii acestei lumi nu dau pe ele niciun ban.

Problema destinului era mai complicată atunci când Emil Cioran considera că așa cum există „persoane cu destin”, există și „popoare cu destin” (precum odinioară Euripide, care credea, pe urmele lui Homer, că zeii nu se ocupă cu soarta oamenilor de rând, aceștia fiind abandonați hazardului). În acest sens, în cazul colectivității sintagma „a avea destin” este asociată cu „voința de a face istorie”, vizibilă în ambiția oamenilor politici ce transformă angoasa în voință. Astfel, de exemplu, Rusia este pentru Cioran o țară cu destin (în primul rând datorită ortodoxiei prin care „concurează” Apusul), Franța este o țară care și-a ratat destinul, Italia este compatibilă cu această noțiune numai ca urmașă a defunctei Rome, Spania și-a epuizat destinul religios în grandoarea secolelor trecute, Anglia ca și Germania au destin (potrivit paradoxalei definiții „progresiste”); evreii sunt geniali în măsura în care „au colonizat cerul”, iar americanii (pentru desemnarea cărora Cioran folosește și termenul de „yankei”) fiind prea superficiali, sunt cu totul lipsiți de interes pentru filosof. În stadiul de gândire din *Shimbarea la față a României* (versiunea originală), țara natală apărea drept „o țară care nu moare de foame, fiindcă mizeria este naturală, de secole încoace”. România era caracterizată drept „o țară de țărani urâți și nehrăniți” care, departe de a-și legitima existența prin lupta pentru o idee istorică se complăce în „îngustimea de viziune a naționalismului”, iar acesta „pleacă din derivarea lui din antisemitism”, ceea ce face ca „o problemă periferică” să devină sursă de mișcare și viziune²⁹. Cum însă „națiunea este o fatalitate”, „infinitul negativ” al psihologiei românilor ar putea fi convertit (potrivit tânărului filosof al anilor treizeci) cu ajutorul unei dictaturi și într-un elan colectiv în „infinitul pozitiv care este eroismul”, ceea ce dă sens vieții cu „un parfum de inutilitate”. Răspunsul dat peste ani de Emil Cioran în *Istorie și utopie* (replica rațională și universală la „antiutopia” *Shimbarea la față a României*) la întrebarea despre supremația balcanică a României este unul cosmopolit, într-o istorie definită drept „destin în mers al omului”, în sensul că „poate fi comparată cu o viață care se manifestă și degenerează”³⁰.

Or, în termenii păcatului original, destinul este un dat al fiecărui om, și nu al colectivității. Este interesant de remarcat în acest sens că o colectivitate își proiectează începutul mai degrabă într-un act eroic, măcar că sângeros, monstruos chiar (legende, mitologii), decât într-un act de slăbiciune, altfel spus că înaintează în direcția unui destin pe care și l-a ales în condiția istorică deja dobândită de aceia care o alcătuiesc. Și în acest sens destinul este istoric: în măsura în care viața

²⁹ Emil Cioran, *Shimbarea la față a României*, București, Editura Vremea, 1936, p. 129.

³⁰ Emil Cioran, *Histoire et utopie*, ed. cit., p. 96.

fiecărui individ (fragment temporal desprins prin cădere din atemporal) intră într-o altă limită, aceea impusă de colectivitatea din care face parte, la rândul ei încadrată în cercul istoriei lumii. Altfel spus, cultivarea individualității nu echivalează întotdeauna cu sustragerea totală din istorie – ceea ce înseamnă că onestitatea faptului trăit, experiența individuală (prin care avem acces la universal) presupune și istoricitatea, cel puțin pe aceea marcată de sancțiunea divină. Punând în raport de analogie destinul individual cu destinul umanității, și istoria fiecărui om cu istoria genului uman, Cioran propune finalmente o imagine a căderii și recuperării omului. Principiul acestei construcții realizate prin asamblarea polilor opuși este, în cazul lui Cioran, afectivitatea: în numele acesteia „scepticul de serviciu” incriminează limitele filosofiei, marcată de neputința de a sublima suferința umană; în numele acesteia filosoful elogiază poezia și muzica; în numele acesteia bibliofagul încremenește realizând că cea mai mare parte a autorilor cărților așezate ordonat pe un raft sunt morți; în numele acesteia moralistul istorist conchide că „o civilizație este atinsă atunci când delicații dau tonul”, marca epocilor decadente fiind tocmai uscăciunea afectivă: „Or, nu ne dedicăm lumii valorilor decât prin afectivitate, prin ea proiectăm vitalitatea în categorii și norme”. De aceea dorința de a cuprinde istoria universală într-o singură formulă, de a exprima și înțelege întregul proces în câteva cuvinte aproximative este iluzorie, dacă o comparăm cu domeniul afectivității. Omul nu este capabil să retrăiască, introspectiv sau retrospectiv, decât o mică parte din suferința universală, puterea lui de compasiune fiind limitată: „Toată puterea noastră stă în uitări și în incapacitatea de a ne reprezenta pluralitatea destinelor simultane”³¹.

Toate acestea pun sub semnul întrebării prejudecata critică potrivit căreia negația ar fi cheia hermeneuticii cioraniene. În limbajul lui Cioran negația este doar un agent stilistic al cărui rol se limitează la evitarea risipei verbale în ceea ce îl privește pe autor și a confuziei în ceea ce îl privește pe cititor.

Din această perspectivă „ocolul istoriei” care înfățișează „dinamismul victimelor” și „degringolada civilizațiilor” are rostul de a reconstitui din fragmentele temporalității ceea ce ar putea însemna identitatea individuală, urmărind în „conținutul concret” al istoriei, „conținutul interior”, adică substanța care îl împlinește pe om și care, într-un mod poate neașteptat, nu este din această lume nici pentru un sceptic precum Cioran: „O viață obișnuită poate să se desfășoare fără substanță, dar, când posedăm și acel conținut, intrăm în transcendent, care ne poate invada și viața cotidiană”³².

Ceea ce ne face să credem că o afirmație precum „Nu sunt insensibil la dimensiunea religioasă” – nu este întâmplătoare, așa cum nu este un capriciu nici dezvoltarea acesteia: „Personal cred că religia merge mult mai adânc decât orice altă reflecție a spiritului uman și că adevărata vizuiune a vieții este religioasă.

³¹ Emil Cioran, *Eseuri*, ed. cit., p. 30; 35.

³² „Convorbire cu Branka Bogavac Le Comte, aprilie 1992”, în *Convorbiri cu Cioran*, ed. cit., p. 264.

Omul care nu a trecut prin religie și care nu a cunoscut tentația religioasă este un om vid³³. De altfel, chiar și în *Lacrimi și sfinți*, judecată în epocă drept o blasfemie (prin prisma unor aserțiuni de genul „Iisus a fost amantul oficial al sfințelor”), dar pe care autorul o consideră „cartea cea mai religioasă care a fost scrisă vreodată în Balcani”, Cioran era de părere că „tot ce e valabil în filosofie se reduce la împrumuturile din religie și la apelurile mistice”³⁴.

Emil Cioran s-a născut în aprilie 1911 în România și a murit în iunie 1995 la Paris. A fost un om al cărui destin istoric (cel puțin prin prisma condiției de exilat datorată rupturii politice a istoriei) s-a identificat cu destinul său cultural, prin aceea că în cărțile publicate este vizibilă înaintarea de la un stil de a gândi și a fi dominate de *hybris*, către smerenia celui care a înțeles că dacă începutul a fost urât, ca al tuturor oamenilor, sfârșitul trebuie să fie frumos, atât cât ține de efortul individual (și aici Cioran împărtășește concepția lui Eschil asupra destinului). Iar Cioran a reușit să încheie frumos, dincolo de abjecția bolii și a mizeriei fizice, cel puțin prin arta cuvântului său care arată cum se poate înainta în spirit.

Dacă „setea de utopie e o sete religioasă, o dorință de absolut”, atunci putem spune că acesata are rolul de a ține în viață istoria. Dar nu e mai puțin adevărat că la tot pasul pândește pericolul deturnării utopiei, al transformării ei în contrautopie: „Tot ce face omul se întoarce împotriva lui: iată-i destinul și iată legea tragică a istoriei”. Nici chiar aceia care sunt subiecți ai istoriei (adică aceia care o fac), nu se pot sustrage acestei legi: „Contemplând istoria universală, am putea crede că omul e un automat genial, care a inventat totul și a rămas totuși produsul destinului”³⁵.

Orice apologie fiind în opinia lui Emil Cioran un „asasinat prin entuziasm”, nu mi-am propus să epuizez problema interiorizării istoriei la Emil Cioran, ci numai să expun câteva aspecte, căci potrivit aceluiași filosof, răul cel mai mare care i se poate întâmpla unui autor este acela de a fi înțeles.

* *Acknowledgment*: Acest studiu a fost finanțat din contractul POSDRU/89/1.5/S/62259, proiect strategic „Științe socio-umane și politice aplicative. Program de pregătire postdoctorală și burse postdoctorale de cercetare în domeniul științelor socio-umane și politice”, cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

³³ „Convorbire cu François Fejtő”, în *Convorbiri cu Cioran*, ed. cit., p. 264.

³⁴ Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, București, Humanitas, 1991, p. 51.

³⁵ *Ibidem*, p. 28.

CATEGORIA DE REALITATE SOCIALĂ ȘI ACTELE DE LIMBAJ. CONTRIBUȚIA LUI JOHN SEARLE

IOAN BIRIȘ

Între diferiții analiști ai socialului, adepții construcționismului social sesizează și ei importanța limbajului pentru ontologia socială, atrăgând atenția că procesul de obiectivare nu se poate face decât prin limbaj. Dar ei vor pune în continuare accent pe operațiile de tipizare și de construcție a structurilor sociale, fără a mai insista în mod special asupra problematicei limbajului. Asupra acestei problematicei s-au adâncit însă teoreticienii actelor performative de limbaj, asumând ideea de bază că vorbirea, utilizarea limbajului este o „formă de viață”, este o activitate care poate performa.

Angajarea lui Wittgenstein, de exemplu, într-o anumită măsură, în direcția perspectivei performative, se va produce abia prin *Cercetări filozofice*, cadru în care, pe lângă respingerea teoriei reprezentationaliste de tip augustinian asupra limbajului, ori a limbajelor ideale ca etalon, Wittgenstein critică aspru concepțiile autonomiei limbajului și, mai ales, cele mentaliste cu privire la semnificație¹. Gânditorul vienez nu va obosi să sublinieze că semnificația nu este o entitate mentală, nu este o experiență interioară, ci ea este dată de folosirea cuvintelor în „jocurile de limbaj”. Or, expresia „joc de limbaj” trebuie „să evidențieze aici că *vorbirea* limbajului este o parte a unei activități, sau a unei forme de viață”². Diversele activități se realizează prin intermediul acțiunilor lingvistice: a da ordine și a acționa potrivit lor, a descrie obiecte după înfățișare ori după măsurători, a construi obiecte, a relata evenimente, a formula presupuneri sau ipoteze, a prezenta rezultate, a născoci povești și a citi, a juca teatru ori a cânta melodii, a dezlega ghicitori și a face glume, a rezolva probleme și a traduce, a ruga, a mulțumi, a blestema, a saluta, a se ruga³ constituie tot atâtea tipuri variate de jocuri de limbaj. Vorbirea însăși este, de fapt, acțiune.

Cel care va crea însă o teorie sistematică a actelor de vorbire ca acțiuni va fi John Langshaw Austin⁴. Într-un prim moment, acesta diferențiază între enunțurile constataive, care descriu diferite stări de lucruri și pot fi, în consecință, adevărate sau false, și enunțurile performative, care nu descriu ceva, nu vorbesc despre ceva, nu constată și, ca atare, nu pot fi adevărate sau false, dar fac ceva, adică sunt

¹ Mai pe larg despre semnificația performativă am tratat în Ioan Biriș, *Conceptele științei*, București Editura Academiei Române, 2010.

² Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filozofice*, (traducere în limba română din limba germană de către Mircea Dumitru și Mircea Flonta, în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu), București, Editura Humanitas, 2003, p. 104.

³ *Ibidem*, p. 105.

⁴ John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words*, Second Edition, Oxford University Press, 1975.

acțiuni ori fac parte din acțiuni, instituind astfel o nouă realitate în lume. În această categorie intră enunțurile imperative, cele optative, interogative, etice, declarative, contractuale etc. Pentru ca enunțurile performative să reușească, trebuie să fie îndeplinite anumite condiții, cum ar fi: existența unor proceduri convenționale acceptate; condiția ca persoanele și circumstanțele să fie potrivite, să fie îndreptățite pentru invocarea procedurilor convenționale; executarea corectă și completă a procedurilor de către toți participanții la actul de comunicare; atunci când se urmărește declanșarea unui comportament, participanții trebuie să aibă intenția de a se comporta în consecință. În cazul în care condițiile nu sunt respectate, actele respective vor fi nereușite, constituind rateuri sau abuzuri.

Nemulțumit de complicațiile care pot apărea când dorim să diferențiem enunțurile constatative de cele performative, Austin revine și propune împărțirea actelor de vorbire în trei categorii, și anume: a) actele locutorii (locuționare), care „spun ceva”, „spun că...”, având ca rezultat semnificația; b) actele ilocutorii sau ilocuționare, care „susțin ceva”, „susțin că...”, rezultatul acestora fiind forța ilocuționară; c) actele perlocutorii (perlocuționare), având menirea de a „convinge că...” și de a produce ca rezultat anumite efecte. Iată un exemplu dat de Austin: pentru un act locuționar, el mi-a spus: „nu poți s-o faci” (deci a spus că...); pentru un act ilocuționar, el „s-a împotrivit posibilității ca eu s-o fac” (adică a susținut că...); pentru un act perlocuționar, el „m-a împiedicat s-o fac” sau el „mi-a băgat mințile în cap” (așadar m-a convins că...).

Iată cum, prin stabilirea acestor tipuri de acte de vorbire, Austin reușește, într-o modalitate sistematică, să producă o revoluționare a filosofiei analitice și să atragă atenția asupra legăturilor profunde dintre limbaj și performanță. Astfel, atrage atenția Austin, atunci când noi *spunem* ceva, de fapt *facem* ceva, așa că ar fi mai corect ca atunci când cineva rostește un enunț să spunem că acea persoană face ceva anume, mai degrabă decât spune ceva. De pildă, când spun „eu vă promit că vă ajut”, eu nu descriu ceva, ci de fapt *fac* respectivul act prin cuvintele mele, fac promisiunea. Fiind acțiuni, actele de vorbire sunt atunci acte sociale ce pot fi definite frecvent ca obiceiuri, tradiții, practici sociale și instituții.

În ce constă caracterul înnoitor (chiar revoluționar după cum s-a apreciat în literatura de specialitate) al concepției lui Austin? În principal în faptul că schimbă optica asupra limbajului: dacă în mod tradițional atenția era concentrată îndeosebi pe conținutul limbajului, Austin are în vedere forța ilocuționară a actelor de limbaj și efectele perlocuționare. Acestea interacționează cu conținutul și pot să-l modifice. De aceea, semnificația nu poate fi redusă pur și simplu la conținutul locuționar. Nu cumva forța ilocuționară se poate constitui într-un tip de semnificație de care nu s-a ținut seamă până aici? Oricare ar fi răspunsul la această întrebare, ceea ce pare sigur este faptul că după analiza lui Austin nu mai avem siguranța că suntem în posesia semnificației unui enunț fără să înțelegem în prealabil dacă e vorba de o descriere, de o observație, ori de o sugestie, de o atenționare, de o promisiune, de un ordin etc.

Una dintre cele mai reușite dezvoltări ale ideilor lui Austin despre limbajul performativ o găsim la Donald D. Evans⁵. Acest autor observă că în cazul lui Austin se pot sesiza două teorii în legătură cu termenul „performativ”. Conform primei teorii, enunțurile pot fi constatative („spun ceva”) sau performative („fac ceva”). Într-o a doua teorie, toate actele lingvistice sunt ilocuționare, deci au forță ilocuționară și se împart în acte performative și acte constatative. Donald D. Evans va folosi termenul de „performativ” în sensul celei de-a doua teorii a lui Austin, respectiv în sensul de acte lingvistice cu forță ilocuționară. În concepția lui Evans există cinci categorii de acte performative: 1) constatativele (*constatives*); 2) angajamentele (*commissives*); 3) decretele (*exercitives*); 4) conduitele (*behabitives*); 5) verdictivele (*verdictives*). Conform poziției lui Evans, constatativele se pot subsuma performativelor, pentru că și în acest caz se „face ceva”, se estimează, se afirmă, se concluzionează etc. Dar, în raport cu celelalte performative, în cazul constatativelor forța ilocuționară poate fi separată de conținut, iar sub aspectul conținutului constatativele pot fi adevărate sau false.

În acest context sunt interesante relațiile logice care se pot stabili între performative. În acest sens, pentru Evans, dacă avem două expresii p și q în calitate de performative, atunci putem vorbi de o relație de determinare între ele (de exemplu, p determină q , p conduce la q , p îl implică pe q etc.) dacă sunt îndeplinite următoarele condiții: 1) forțele performative ale lui p și q sunt aceleași; 2) între conținuturile lui p și q (cp și cq) există următoarea relație: $cp \wedge \neg cq$ sunt incompatibile când cp și $\neg cq$ au aceeași forță performativă⁶. Trebuie ținut seamă apoi de faptul că pot exista trei genuri de determinare performativă: a) cazul în care forța performativă explicită este aceeași pentru fiecare expresie; b) cazul în care forța performativă a premisei este neexplicită, iar forța performativă a concluziei este explicită; c) cazul în care forța performativă explicită a expresiilor nu este aceeași⁷.

Mai aproape de noi în timp s-a impus teoria lui John Searle cu privire la limbajul performativ. Cu unele nuanțări, tipologia actelor ilocuționare este asemănătoare cu aceea propusă de către D. Evans, și anume: 1) aserțiunile (constatativele); 2) angajamentele; 3) directivele (decretele); 4) expresivele (conduitele); 5) declarativele (verdictivele). Cu precizarea că tipologia este alcătuită în funcție de scopul intenționat și că intenționalitatea nu poate avea decât trei situații, respectiv poate fi îndreptată pe direcția *minte* – *lume*, invers pe direcția *lume* – *minte*, și cazul nul, fără direcționare. Apoi, în viziunea lui Searle, stările de conștiință nu sunt în totalitatea lor intenționale, iar stările intenționale nu sunt întotdeauna conștientizate⁸. Actele ilocuționare sunt în mod obligatoriu intenționate, iar intenționalitatea intrinsecă vorbitorului este transferată cuvintelor, propozițiilor, simbolurilor etc. Pe când actele perlocuționare nu sunt în mod obligatoriu intenționate, deoarece ele pot produce uneori efecte fără existența unei intenții. De exemplu, reușim să

⁵ Donald D. Evans, *The Logic of Self-Involvement*, London, SCM Press LTD, 1963.

⁶ *Ibidem*, p. 59.

⁷ *Ibidem*, p. 60.

⁸ John R. Searle, *Mind, Language and Society*, Phoenix, 1998, p. 65.

convingem pe cineva în legătură cu anumite probleme, situații ori evenimente fără să intenționăm așa ceva, tot așa cum putem să supărăm alte persoane fără să ne propunem acest lucru.

Pentru Searle, intenționalitatea nu trebuie înțeleasă în legătură specială cu verbul „a intenționa”, ci doar ca un termen tehnic menit să evidențieze acele „caracteristici ale reprezentării în virtutea cărora aceasta este *despre* ceva sau *orientată* către ceva”⁹. Demersul lui Searle încearcă, după cum mărturisește el însuși, să răspundă la unele întrebări, cum ar fi: cum poate avea loc trecerea de la ceea ce constituie „lumea fizică a rostirii” la lumea „actelor de vorbire cu sens”?; apoi, pentru filosofia gândirii, cum poate aparține realitatea mentală unui univers fizic, format din particule și câmpuri de forță?; sau extinzând investigația către realitatea socială, cum poate exista o lume socială obiectivă într-un univers structurat în ființe biologice, așa cum sunt oamenii? Autorul este convins că științele sociale nu au răspunsuri satisfăcătoare la astfel de întrebări, tocmai pentru că marilor savanți din acest domeniu – Weber, Simmel sau Durkheim – le-a lipsit „o teorie adecvată a actelor de vorbire, a performativelor, a intenționalității, a intenționalității colective, a comportamentului guvernat de reguli etc.”¹⁰.

Însă o teorie adecvată cu privire la aceste acte trebuie să se bazeze pe distincții foarte fine, cum ar fi aceea între caracteristicile intrinseci ale obiectelor și caracteristicile relative la observator. Pentru aceasta trebuie avute în vedere următoarele aspecte: a) existența „în sine” a unui obiect fizic nu depinde de atitudinile noastre; b) unele trăsături ale obiectului sunt intrinsece, adică nu depind de atitudinile noastre (de exemplu, masa ori compoziția chimică); c) obiectul are și trăsături „relative la observator”, adică trăsături ce există numai în relația cu intenționalitatea subiectului, aceste trăsături fiind subiective ontologic (de exemplu, obiectul acesta este un prespapier); d) unele trăsături subiective ontologic sunt obiective în plan epistemic (aceasta se întâmplă când trăsătura respectivă nu este relativă doar la o persoană, ci reprezintă opinia sau evaluarea mai multor persoane, adică are un caracter cel puțin intersubiectiv); e) trăsăturile observatorilor care permit realizarea trăsăturilor relative la observator sunt intrinsece observatorilor. Dacă suntem atenți la aceste trăsături se poate observa că diferitele distincții intră în combinație între ele: „distincția dintre intrinsec și relativ la observator, cea dintre subiectivitate și obiectivitate ontologică și cea dintre subiectivitate și obiectivitate epistemică”¹¹. Iar astfel de distincții, ca și combinațiile posibile dintre ele, sunt pline de consecințe în ceea ce privește procesul explicativ în științele sociale.

După opinia lui Searle, caracteristica esențială a intenționalității este atribuirea (sau stabilirea) de funcții. Orice obiect al ontologiei științifice poate primi funcții din partea subiecților umani, funcții care, ținând seamă de observațiile anterioare, nu pot fi niciodată intrinsece, ci numai relative la observator. Cu alte

⁹ John R. Searle, *Realitatea ca proiect social* (traducere în limba română de Andreea Deciu), Iași, Editura Polirom, 2000, p. 19.

¹⁰ *Ibidem*, p. 13–14.

¹¹ *Ibidem*, p. 23.

cuvinte, natura nu cunoaște funcții, cu excepția existențelor naturale prevăzute cu conștiință. Preluând un exemplu dat de Searle, deși biologii vorbesc adesea de funcții „naturale”, intrinsece naturii (de pildă, funcțiile inimii, ale creierului etc.), acest mod de a vorbi este impropriu: căci numai fenomenul de pompare a sângelui de către inimă este intrinsec naturii, dar dacă spunem „funcția inimii este de a pompa sângele”, atunci e vorba de atribuirea de către noi a acestei funcții, atribuire care este relativă la observator.

Apoi, trebuie reținută propunerea lui Searle de a distinge între intenționalitate și intensionalitate, atribuirea de funcții (= caracteristica esențială a intenționalității), spre deosebire de atribuirea cauzală, fiind prin excelență un proces intensional. Pentru Searle „intensionalitatea este proprietatea propozițiilor și a altor reprezentări care nu au trecut testul extensionalității”, adică au „opacitate referențială”, nu îndeplinesc cerința substituirii, pe când intenționalitatea este o proprietate a minții, aceea de orientare către obiectele și stările de lucruri din realitate¹². Dacă ținem pe urmă seamă și de faptul că nu toate funcțiile sunt atribuite după criteriul intențiilor practice ori al acțiunilor agenților umani, va trebui să distingem între funcțiile instrumentale (dependente de intenții) și funcțiile non-instrumentale (independente de intenții), iar în cadrul celor instrumentale să stabilim o categorie specială, aceea pentru funcțiile de „semnificație” sau de „simbolizare”, caz în care funcția de atribuire are menirea de a reprezenta altceva decât semnul însuși, așa cum sunt cuvintele sau alte simboluri producătoare de semnificație.

În legătură cu actele de limbaj, Searle face o altă distincție importantă, anume aceea dintre regulile constitutive, de constituire (*constitutive rules*) și regulile de reglementare, regulative (*regulative rules*), primele având rolul de a institui însăși existența unei activități (așa cum, de exemplu, regulile jocului de șah instituie chiar jocul ca atare), iar cele din urmă reglementează activități deja existente (cum se întâmplă cu regulile de circulație care reglementează șofatul, dar șofatul preexistă regulilor). Faptele instituționale din societate reprezintă astfel o existență specială, ele putând ființa numai în cadrul regulilor de constituire, adică numai prin limbaj ca instituție fundamentală. Această situație are consecințe deosebite pentru explicația din științele sociale, deoarece, spre deosebire de științele naturii, în cazul socialului, atitudinile noastre, prin funcțiile de semnificație, vor fi parte constitutivă a fenomenelor. În cuvintele lui Searle: „un lucru poate fi munte chiar dacă nimeni nu-l consideră ca atare; ceva poate fi o moleculă chiar dacă nimeni nu se gândește la aceasta. Însă în privința faptelor sociale, atitudinea noastră față de fenomen este parțial constitutivă pentru acel fenomen”¹³. Pentru că, exemplifică Searle, dacă cineva dă o mare petrecere la Paris și se poate eșua într-o situație scăpată de sub control, ajungându-se la un număr de răniți mai mare decât numărul celor morți în bătălia de la Austerlitz, evenimentul va fi considerat tot o petrecere, nu o situație de război. Adică un fenomen este o „petrecere” pentru că așa îl considerăm noi, la fel

¹² *Ibidem*, p. 28.

¹³ *Ibidem*, p. 39.

un război este „război” pentru că așa îl considerăm noi prin atitudinile noastre constitutive respectivelor fenomene.

Mare parte din faptele instituționale pot fi produse, așadar, prin propoziții performative explicite, ceea ce înseamnă că aceste forme lingvistice devin constitutive faptelor instituționale. La limită, adică exprimat mai radical, Searle va considera că orice societate, pentru a avea fapte instituționale, presupune măcar o formă primitivă de limbaj. „În acest sens, limbajul are prioritate logică asupra celorlalte instituții. Un asemenea punct de vedere declară limbajul drept instituția socială fundamentală; oricare altă instituție are nevoie de limbaj, fără ca limbajul să presupună existența unei alte instituții. Limbajul poate exista fără bani sau căsătorie, dar reciproca nu e valabilă”¹⁴. De aici se poate trage concluzia că și gândirea este dependentă de limbaj, cel puțin în parte, deși Searle subliniază că există și o gândire independentă de limbaj, o gândire prelingvistică, pe care o găsim și la animale. Cel puțin două sunt tipurile de situații care explică dependența gândirii de limbaj: a) situațiile de mare complexitate pentru gândire, așa cum sunt cele matematice, care necesită un sistem de simboluri, gândirea abstractă presupunând în mod obligatoriu cuvinte și simboluri; b) situațiile de necesitate logică, în care expresia lingvistică a gândirii reprezintă o condiție esențială pentru ca gândirea să se producă efectiv. O aserțiune de genul „Azi este marți, 26 octombrie” – spune Searle – nu poate funcționa dacă nu există un sistem verbal, căci nu există o stare de lucruri „marți, 26 octombrie” în lipsa unui sistem verbal, motiv pentru care un animal, un câine de exemplu, nu poate gândi „azi este marți, 26 octombrie”.

Dar dacă faptele instituționale conțin limbajul ca element constitutiv, iar limbajul, la rândul său, este și el fapt instituțional, nu rezultă că limbajul are nevoie de limbaj, nu cădem în circularitate? Searle este conștient de această situație și o formulează explicit. El va susține însă că circularitatea se regăsește doar la nivelul expunerii, pentru că, în realitate, preconditionia atât pentru registrul instituționalului, cât și pentru cel al limbajului este funcția de simbolizare, capacitatea de a atașa sensuri obiectelor. În acest moment efortul lui Searle se îndreaptă către un demers fundaționist, căutând capacitățile preexistente ce formează fundalul întregului proces lingvistico-instituțional. El respinge teoriile inconștientului, de la Freud la Chomsky sau Fodor, considerându-le o soluție prea ușoară, întrucât nu explică tocmai acest inconștient. Ce este „fundalul” propus de Searle? Este un set de capacități preintenționale „care permit manifestarea stărilor intenționale ale funcțiilor”¹⁵. Capacitățile sunt înclinații, dispoziții, tendințe și tot ceea ce poate funcționa în calitate de structură cauzală, de cauzalitate neurofiziologică. Nu cunoaștem în actualul stadiu al științei cum funcționează această cauzalitate neurofiziologică, dar putem descrie situația la un nivel superior. Există anumite tipuri de funcții de fundal, așa cum este interpretarea lingvistică, cea perceptivă, narativă, motivațională, de disponibilitate, de comportament ori de structurare conștientă.

¹⁴ *Ibidem*, p. 57.

¹⁵ *Ibidem*, p. 109.

Tipul cel mai potrivit de explicație pentru funcționalitatea fundalului i se pare lui Searle a fi modelul darwinist, deoarece acest model elimină teleologia din explicațiile biologice și oferă un nou tip de explicație. Schema de explicație predarwiniană era una teleologică, o schemă conform căreia, de exemplu, s-ar putea spune: „peștele are forma pe care o are ca să supraviețuiască în apă”. Modelul darwinist răstoarnă această schemă și propune două niveluri: a) nivelul cauzal, nivel la care, ca răspuns la mediul înconjurător, spunem că genotipul produce fenotipul, adică „peștele are forma pe care o are datorită structurii sale genetice” și nu datorită scopului de a supraviețui; b) nivelul funcțional: „spunem că peștii care au această formă au șanse mai mari de supraviețuire decât peștii care nu o au”. În acest fel „supraviețuirea rămâne o parte a explicației, dar acum funcționează diacronic, ca element al explicației. Ea operează la nivelul a mai multe generații, iar rolul ei cauzal este inversat.

Întrucât teleologia a fost astfel eliminată, supraviețuirea nu mai este un scop urmărit, ci doar un efect obținut. Iar când acest efect e obținut, el permite reproducerea mecanismelor generatoare supraviețuirii¹⁶. Acest model de explicație ar trebui adoptat și pentru capacitățile de fundal, opinează Searle. În acest fel, la nivel cauzal, am putea spune că o persoană se comportă într-un mod anume deoarece posedă o structură (un echivalent al structurii genetice) care o predispune la acel comportament; iar la nivel funcțional, „persoana ajunge să fie predispusă la un anumit comportament pentru că acel comportament e conform cu regulile instituției”¹⁷. Firește, această predispoziție se dobândește prin modalități care sunt în concordanță cu structura de reguli ale instituției, adică prin modalități care sunt sensibile la această structură.

Mai ales cu ideile lui Searle, ontologia socială a devenit în ultimul timp extrem de interesantă¹⁸, teoria lui Searle fiind considerată cea mai elaborată¹⁹. Ce sunt pentru Searle obiectele sociale, instituțiile precum mariajul, justiția, cetățenia, moneda, un restaurant etc.? Nu sunt altceva decât produsul unei intenționalități colective, intenționalitate care elaborează astfel de instituții în mod convențional pornind de la entități sau evenimente naturale. Ce înseamnă, de exemplu, o bancnotă de 100 de euro în zilele noastre? E vorba de bani, de o bucată de hârtie cu însemne speciale ca rezultat al unui acord colectiv (al unei intenționalități colective) prin care s-a convenit că respectiva bucată de hârtie valorează 100 de euro în contextul economic actual. Desigur, această bucată de hârtie ar putea exista independent de acest acord, ar putea avea chiar o anumită calitate artistică sau pur și simplu ar avea doar statutul de „existență fizică”, de „existență naturală”. Cum se ajunge ca această bucată de hârtie naturală să dobândească statutul de realitate

¹⁶ *Ibidem*, p. 120.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ P. Di Lucia (dir.), *Ontologia sociale*, Macerata, Quodlibet, 2003.

¹⁹ Achille C. Varzi, *Ontologie* (traduction de l'italien de Jean-Maurice Monnoyer), Paris, Les Éditions d'Ithaque, 2010, p. 97.

socială? Prin acordul colectiv amintit, prin decizia ca ea să permită celui care o deține să obțină, în schimbul ei, diferite bunuri sau servicii.

La modul condensat, teoria lui Searle ne spune că obiectele sociale sunt rezultatul aplicării unei reguli constitutive care poate fi exprimată în formula:

X contează ca Y în contextul C

În exemplul nostru de mai sus, bucata de hârtie (realitatea fizică) *X* contează ca bani, ca 100 de euro, deci ca *Y* (realitate socială, instituțională) în actuala situație economică a lumii (contextul *C*). Se poate ușor observa că, dacă această formulă este considerată general valabilă pentru apariția entităților sociale, atunci poziția lui Searle, după unii autori, este naturalistă și reduționistă: „entitățile sociale există, dar nu sunt altceva decât entități fizice cărora *noi* le atribuim o importanță socială”²⁰.

Îndeosebi Barry Smith critică naturalismul și reduționismul lui Searle. Acesta arată că ontologia lui Searle se desfășoară pe două niveluri: nivelul faptelor „de jos”, adică nivelul faptelor „brute”, care pot exista în mod independent de noi și de instituții (pietrele, munții, Pământul etc.); nivelul faptelor „de sus”, fapte numite „instituționale”, care sunt dependente prin excelență de „intenționalitatea colectivă” a ființelor umane. Supunând analizei formula redată mai înainte, Smith consideră că ontologia socială propusă de către Searle are patru componente²¹: 1) anumite obiecte fizice; 2) anumite acte sau stări cognitive în virtutea cărora obiectele fizice dobândesc șanse speciale de a li se atribui funcții; 3) funcțiile respective ca atare; 4) contextele în care se realizează actele sau stările cognitive de la punctul doi.

Smith consideră că explicația propusă de către Searle este corectă, dar incompletă când e vorba de modul de a fi al faptelor. Dacă e vorba de modul de a fi al obiectelor, atunci teoria lui Searle este aproape completă, dar incorectă. Să luăm pe rând cele două calificări. Despre fapte, teoria este corectă, dar incompletă. Cum așa? Smith este de acord cu cele două niveluri propuse de către Searle, nivelul de jos al „faptelor brute” și nivelul de sus al „faptelor instituționale”. Această explicație i se pare însă prea banală și incompletă. Formula lui Searle este discutabilă, crede Smith, deoarece există multe specii de obiecte sociale care nu-și găsesc corespondent pentru termenul *X*, adică pentru nivelul faptelor brute. De exemplu, conturile din bănci înregistrate în calculatoare. Poate un *blip* magnetic, o amprentă magnetică pe un disc din calculator să conteze ca bani? Greu de susținut așa ceva. Deci, formula *X contează ca Y în contextul C* acoperă un teren plin de lacune, observă Smith, explicația fiind incompletă. Putem, continuă Smith, să acceptăm și sugestia lui Searle de a considera obiectele sociale drept acte sociale, să gândim instituțiile drept modele de activități. Dar, în acest caz, ne apropiem periculos de o

²⁰ *Ibidem*, p. 98.

²¹ Barry Smith, *L'ontologie de la réalité sociale. Une critique de John Searle* (traduit de l'anglais par Pierre Livet), în vol. Pierre Livet et Ruwen Ogien (dir.), *L'enquête ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000, p. 186.

teorie sceptică a obiectelor sociale, întrucât, la limită, nu mai există obiecte sociale, ci doar (și în mod vag) „structuri de activitate”.

Să vedem cea de-a doua calificare a lui Smith: în legătură cu obiectele sociale, teoria lui Searle este incorectă, deși aproape completă. Pentru a-și susține această calificare, Smith are în vedere în special rolul contextului din formula lui Searle *X contează ca Y în contextul C*. Pornind de la observația că teoriile contextuale ale adevărilor necesare trebuie să facă față la trei tipuri de provocări (existența unor adevăruri necesare trans-contextuale; axiomele unor teorii științifice, cel puțin în unele cazuri, sunt și ele adevăruri necesare; există adevăruri necesare ale unor teorii științifice care nu pot fi reduse la adevăruri logice), Smith consideră că și pentru teoria lui Searle cu privire la obiectele sociale se pot face obiecții analoage. În primul rând, există obiecte sociale *Y* care transcend contextele (de exemplu, Kosovo, Nagorno-Karabakh, West Bank și altele de acest fel au o importanță specială pentru ontologia socială și politică). În al doilea rând, există anumite tipuri fundamentale de obiecte sociale care sunt analoage axiomelor din teoriile științifice, astfel încât acestea nu pot fi considerate ca produse ale unor acte cognitive în maniera sugerată de formula lui Searle „contează ca...”. În al treilea rând, contextele de care vorbește Searle sunt ele însele obiecte sociale, ceea ce înseamnă că am avea nevoie de o explicație a ontologiei contextelor²², o explicație care să fie consistentă cu programul reducționist al lui Searle.

În replica sa la cele spuse de către Barry Smith, John Searle²³ începe prin a atrage atenția că efortul său din lucrarea *Realitatea ca proiect social* nu este îndreptat atât către definirea obiectelor sociale sau a faptelor sociale, ci mai ales către analiza faptelor instituționale. De asemenea, Searle precizează expres poziția sa naturalistă, ideea că instituțiile sociale precum banii, proprietatea, guvernele și mariajul etc. sunt create de către oameni ca o extensie a fenomenelor biologice mai fundamentale, ființele umane având capacitatea și aptitudinea de a se angaja în comportamente cooperative, dar și capacitatea înăscută de a utiliza simbolismul lingvistic. Searle îi reproșează lui Smith că introduce trei confuzii în legătură cu concepția sa: a) confuzia că obiectivul principal al demersului său ar fi analiza „obiectelor sociale”; b) eroarea de a considera că formula *X contează ca Y în contextul C* urmărește să definească obiectele sociale și că enunțurile de forma „contează ca...” ar juca rolul condițiilor necesare și suficiente; c) neglijarea naturalismului concepției lui Searle.

„Pentru mine – subliniază John Searle – formula *X contează ca Y în contextul C* servește ca mijloc mnemotehnic util să reamintesc că faptele instituționale nu există decât pentru că persoanele sunt pregătite să considere sau să trateze lucrurile ca având un anumit statut și, legat de acest statut, o funcție pe care ele n-o pot

²² *Ibidem*, p. 191–192.

²³ John Searle, *L'ontologie de la réalité sociale. Réponse à Barry Smith* (traduit de l'anglais par Pierre Livet), în vol. Pierre Livet et Ruwen Ogien (dir.), *L'enquête ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000.

exercita numai pe baza structurii lor fizice”²⁴. Deci, formula amintită nu este altceva decât un rezumat simplu al unui gând complex. Însă acest mijloc mnemotehnic, această formulă, insistă Searle, nu reprezintă o definiție a obiectelor sociale. Searle atrage atenția că noțiunea de „obiect social” este una înșelătoare, deoarece ea sugerează că există o clasă de obiecte sociale distinctă de clasa obiectelor non-sociale. Dar o asemenea distincție induce contradicții de forma: ce este o bancnotă de un dolar din mâna mea? o simplă bucată de hârtie, adică un obiect non-social? un dolar, respectiv un obiect social? Răspunsul firesc este acela că este și una și alta, ceea ce înseamnă că nu avem o clasă separată de obiecte sociale. În consecință, ceva este un obiect social numai sub anumite descriții, și nu sub altele. Adică, enunțul deschis „X este un obiect social” nu este unul extensional în privința substituibilității, deci nu determină o clasă. O astfel de proprietate logică nu este inocentă, atrage atenția Searle, căci noțiunea de „obiect social” nu trebuie înțeleasă, de exemplu, prin analogie cu aceea de „obiect de oțel”. „Obiectele de oțel” formează o clasă distinctă de obiectele care nu sunt de oțel, dar nu există o distincție asemănătoare între „obiectele sociale” și „obiectele non-sociale”. Aceasta pentru că același lucru poate să fie obiect social relativ la o descripție, și obiect non-social relativ la o altă descripție.

Totodată, Searle se arată convins că Smith nu ia în serios naturalismul, întrucât acesta din urmă (Smith) are angajamente metafizice pe care nu le explicitează. Pentru Searle ființele umane sunt ființe biologice cu capacitate intențională colectivă, iar faptele sociale nu sunt altceva decât cazuri de intenționalitate colectivă. Faptele intenționale sunt interesante deoarece implică o componentă deontică, iar această componentă atrage intervenția limbajului. Prin evoluție s-a ajuns la capacitatea de a simboliza și, astfel, la fenomenele culturale instituționale.

După aceste precizări mai generale, Searle alcătuiește o listă de șase erori pe care, după opinia sa, Smith le comite atunci când analizează concepția lui Searle. O primă eroare se produce când Smith susține că analiza lui Searle se face la două niveluri, presupuse a fi nivelul obiectelor non-sociale (cele „brute”) și nivelul obiectelor sociale. Această împărțire nu este corectă, subliniază Searle, deoarece, atunci când el are în vedere o teorie generală a realității instituționale și sociale, se vorbește de cel puțin șapte niveluri diferite. O a doua eroare este comisă când se susține că analiza lui Searle vizează în principal obiectele sociale și când se sugerează că existența termenului *Y* din formulă presupune existența în continuare a termenului *X*. Dar aceasta este o confuzie, susține Searle, pentru că pe el îl interesează actele de limbaj, respectiv situațiile de genul în care, de exemplu, finalitatea unui act de limbaj ca promisiunea este aceea de a crea o obligație, iar obligația continuă să existe și după ce s-a făcut promisiunea. Aceasta nu este pur și simplu doar o proprietate ciudată a unui act de limbaj, ci este o trăsătură caracteristică pentru structura deontică a realității intenționale.

²⁴ *Ibidem*, p. 200.

A treia eroare constă în faptul că Smith vorbește mereu de obiecte sociale, în timp ce pe Searle îl interesează faptele instituționale. Și ceea ce este esențial pentru faptele instituționale este că acestea, odată create, continuă să existe cât timp sunt recunoscute, adică din momentul în care a apărut funcția *Y*, practic nu mai avem nevoie de termenul *X*. A patra eroare se regăsește în lipsa de preocupare a lui Smith de a distinge clar între faptele instituționale autentice și alte tipuri de fenomene sociale, ceea ce îl conduce pe Smith la observația că teoria lui Searle nu explică și fenomenele muzicale. Dar aceasta înseamnă să nu se țină seamă de proiectul de a studia faptele instituționale, replică Searle, pentru că „noțiunile cruciale pentru mine sunt acelea de drepturi, de datorii, de obligații și de diverse alte tipuri de puteri. Realitatea instituțională, în sens larg, este o chestiune de putere... Iar structura realității instituționale este o structură de putere. Ceea ce nu este cazul pentru operele muzicale. Acestea nu sunt decât fenomene acustice cărora li s-a impus o funcție, dar nu o funcție legată de un statut”²⁵.

Pentru cea de-a cincea eroare din lista lui Searle, acesta ne atrage atenția că Smith extrapolează confuzia în legătură cu termenul *X* și la nivelul contextului *C*. Adică, așa cum presupunea că un „obiect social” nu poate exista decât atâta timp cât există termenul *X*, la fel procedează și când vorbește despre contextul *C*, sugerând că un obiect social există atâta vreme cât există și contextul specific în care a apărut. Niciuna din aceste susțineri nu este corectă, menționează Searle. Se întâmplă adesea să fie nevoie de un context particular pentru a crea o funcție de statut, dar, odată creată, această funcție există independent de context. E drept, uneori perpetuarea contextului este esențială pentru ca un „obiect social” să continue să existe. Și Searle exemplifică: „pentru ca Bill Clinton să continue să fie președintele Statelor Unite ale Americii, trebuie să continue să existe și Statele Unite. Există însă multe fapte instituționale care devin total independente de context, deoarece contextul, care era esențial pentru crearea lor, le-a creat în așa fel că ele nu mai depind de nicio trăsătură contextuală. Astfel, de exemplu, *New York Yankees* au câștigat *World Series* în 1998. Pentru ca activitățile lor să fi contat pentru victorie, acestea trebuie să se fi produs într-un anumit context. Dar odată ce au câștigat, ei sunt învingătorii din *World Series* din 1998 pentru toate timpurile și în toate contextele”²⁶.

Apoi, este tot o eroare – continuă Searle – să se considere că diferitele contexte în care sunt create faptele instituționale ar fi niște entități non-instituționale. Contextele sunt ele însele instituționale. Searle concede, totuși, că există o problemă în legătură cu care Smith are dreptate: este vorba despre exemplul cu amprente magnetice (*blips*-urile) din calculatoarele unde sunt înregistrate conturile bancare. Searle recunoaște că, strict vorbind, acestea nu sunt o formă de bani (precum monedele), la fel și cardurile bancare, ci sunt doar reprezentări ale banilor.

²⁵ *Ibidem*, p. 205.

²⁶ *Idem*.

În fine, cea de-a șasea eroare este în legătură cu regulile constitutive. Smith susține că în concepția lui Searle aceste reguli sunt *pur convenționale*. Or, atrage atenția Searle, această susținere nu este corectă, pentru că el are mare grijă să distingă între regulile constitutive propriu-zise și realizările convenționale ale acestor reguli. De exemplu, reprezintă o regulă constitutivă satisfacerea unor condiții pentru a dovedi capacitatea de a conduce un autovehicul, dar modalitățile diferite de a stabili aptitudinea de a conduce sunt elemente convenționale. În schimb, capacitatea fizică reală de a conduce autovehicule nu este o problemă de convenție. La sfârșitul răspunsului său, Searle nu este de acord nici cu calificativul de „reducționist” pentru programul pe care l-a propus. El subliniază că ceea ce îl interesează în mod deosebit este ontologia realității instituționale și structura faptelor intenționale, însă nu există nimic în proiectul său care să merite calificarea de „reducționist”.

Dar tot ce am văzut până aici nu este decât o teorie specială cu privire la instituțiile sociale. În cartea sa recentă, *Making the Social World*²⁷, Searle ne anunță că își continuă proiectul, prezentându-ne acum o *teorie generală* a construcției realității sociale. Diferența importantă între teoria specială și cea generală rezidă în faptul că autorul n-a sesizat până aici ceea ce el numește „centralitatea declarațiilor funcției de status”²⁸. În acest sens, formula de până acum, *X contează ca Y în contextul C*, trebuie văzută doar ca una din formele declarației funcției de status, pe lângă alte forme de acest gen. Teza de bază este aceea că ființele umane au capacitatea de a impune funcții pentru diferite obiecte și persoane acolo unde acestea (obiectele și persoanele) nu pot performa doar în virtutea structurii lor fizice. Iar performanța unei funcții pretinde să existe o recunoaștere colectivă a statusului pe care persoanele sau obiectele îl au, ceea ce înseamnă că performanța se realizează numai în prezența acestui status. Funcțiile de status pot fi numite puteri deontice, iar aceste puteri reprezintă în ultimă instanță liantul societății, al întregii civilizații²⁹. Funcțiile de status (= puteri deontice) sunt create de intenționalitatea colectivă.

Așadar, în teoria sa generală despre construcția realității sociale, Searle ne atrage atenția că toate faptele instituționale, respectiv funcțiile de status, sunt create de actele de limbaj numite „declarații” (verdicte). Suportul acestora se găsește în sfera intenționalității. Întreaga ontologie socială este creată de mințile umane. Consecvent poziției sale naturaliste, Searle amintește din nou că biologia depinde de fizică, iar conștiința și intenționalitatea sunt cauzate de neurobiologie, apoi societatea este creată de intenționalitatea colectivă. Intenționalitatea poate cunoaște diferite direcții de acces, de la minte către lume (↓), ori de la lume către minte (↑). Dar trebuie să distingem între două tipuri de intenții, și anume: a) intențiile care preced performanța unei acțiuni, care sunt prelabile acțiunii (*prior intention*);

²⁷ John R. Searle, *Making the social world*, Oxford University Press, 2010.

²⁸ *Ibidem*, p. 19.

²⁹ *Ibidem*, p. 9.

b) intențiile-în-acțiune, adică acelea care sunt componente ale acțiunii însăși (*intention-in-action*). Cu precizarea că orice acțiune reclamă existența unei intenții în acea acțiune, dar nu toate acțiunile presupun o intenție în prealabil, pentru că multe acțiuni pot fi spontane³⁰. Din punct de vedere ontologic, intențiile prelabile (așa cum sunt credințele sau dorințele) sunt stări ale minții, în timp ce intențiile-în-acțiune sunt evenimente actuale. Ambele tipuri de intenții funcționează cauzal și sunt cauzal auto-referențiale.

Ținând seamă de cele spuse, putem acum să prezentăm structura generală a intenționalității, așa cum este concepută de către Searle³¹:

Cunoașterea Voința

	Percepția	Memoria	Credințele	Intenția-în-acțiune	Intenția prealabilă	Dorințele
Direcția de acces	↓	↓	↓	↑	↑	↑
Direcția de cauzare	↑	↑	N/A	↓	↓	N/A
Cauzalitate auto-referențială?	da	da	nu	da	da	nu

(Expresia N/A înseamnă non-aplicabil)

Așa după cum rezultă și din tabel, noi ne reprezentăm cum sunt lucrurile reale pentru percepție și memorie, pe direcția minte-lume, deoarece relația de cauzare este pe direcția lume-minte. Searle observă că, pentru unii filosofi, formele primare ale intenționalității ar fi credințele și dorințele, dar el, credincios poziției naturaliste, ne atrage atenția că acestea sunt derivate din formele mai de bază (biologic vorbind) ale intenționalității în acțiune și percepție. În cazul credințelor și dorințelor relațiile cauzale sunt mult purificate, practic nu se mai văd, întrucât ele nu au componente de cauzalitate auto-referențială.

Dar care sunt condițiile ca intenționalitatea să fie colectivă? Searle observă că problema intenționalității colective a devenit în ultima vreme un soi de industrie artizanală în cadrul filosofiei analitice³², organizându-se conferințe bianuale chiar cu acest titlu, „intenționalitatea colectivă”, și se publică tot mai multe studii și cărți în legătură cu acest subiect. Există multe controverse, puncte de vedere greu de conciliat³³. Dar, observă Searle, aproape niciun autor nu face deosebirea între

³⁰ *Ibidem*, p. 33.

³¹ *Ibidem*, p. 38.

³² *Ibidem*, p. 45.

³³ Dintre multiplele studii dedicate subiectului, Searle apreciază în mod special pe acelea semnate de Margaret Gilbert (*On Social Facts*), Raimo Tuomela (*We Will Do It: An Analysis of Group-Intentions*), apoi *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*, Michael Bratman (*Faces of Intention*), Seumas Miller (*Social Action: A Teleological Account*) și David Velleman (*Practical Reflection*).

intențiile prealabile și intențiile-în-acțiune. Desigur, atunci când avem în vedere intenționalitatea colectivă, enunțurile noastre îmbracă forme precum „*Noi* facem cutare sau cutare lucru”, „*Noi* intenționăm să facem cutare sau cutare lucru”, „*Noi* credem cutare sau cutare lucru” etc. Toate aceste expresii vizează situații de intenționalitate colectivă, dar cele mai importante forme de intenționalitate colectivă, apreciază Searle, sunt acelea care apar în planificare și acțiune, adică intențiile prealabile și intențiile-în-acțiune.

Există intenționalitate colectivă și în credințe sau în dorințe. De exemplu, cineva, în calitate de membru al unei comunități religioase, poate să creadă ceva numai ca „parte” a credinței colective. Sau, cineva care este angajat politic, poate să dorească ceva ca „parte” a unei dorințe colective. Pe Searle îl interesează însă cu predilecție intenționalitatea colectivă *cooperativă*, adică aceea din planificări colective și din acțiuni colective³⁴. Fără îndoială, întâlnim dificultăți foarte serioase când vrem să înțelegem intenționalitatea colectivă. O primă dificultate, ne spune Searle, este legată de faptul că intenționalitatea umană există numai în creierile umane individuale. Unde este locul atunci pentru intenționalitatea lui *Noi*? O a doua dificultate se referă la faptul că, deși intenționalitatea se găsește doar în mințile individuale, intenționalitatea mea individuală poate trece, totuși, dincolo de acțiunile pe care le cauzez personal, așa încât putem vorbi de o intenționalitate dincolo de cauzarea proprie, individuală. În al treilea rând, în multe cazuri de comportament cooperativ (echipe sportive, grupuri muzicale etc.), există ceva genuin cooperativ, chiar dacă intențiile individuale ale membrilor grupului pot diferi în conținut unele de altele.

În încercarea de a depăși atari dificultăți, Searle propune o listă de șase teze de care ar trebui să ținem seamă în analiza intenționalității colective³⁵: 1) să avem o

³⁴ În alte lucrări din literatura de specialitate se consideră că, în general, putem avea două abordări pentru problema genezei instituțiilor sociale: a) o abordare din perspectiva *mâinii invizibile* (Menger, Hayek, Nozick și alții), caz în care se consideră că există o emergență spontană a instituțiilor, prin realizarea unui echilibru al acțiunilor și intereselor individuale; b) o abordare din perspectiva *solidarității* sociale (impuse sau voluntare), context în care poate avea loc o emergență a instituțiilor cooperative. În acest din urmă caz, lucrurile depind de *conjuncția* cererilor individuale, pe de o parte, și de capacitatea de control pentru siguranța că fiecare participant intenționează să coopereze (vezi, Michael Hechter, *The Emergence of Cooperative Social Institutions*, în vol. Michael Hechter, Karl-Dieter Opp and Reinhard Wippler (eds.), *Social Institutions*, Berlin/NewYork, Walter de Gruyter 1990). La rândul său, Wolfgang Balzer, în studiul *A Basic Model for Social Institutions*, publicat în *Journal of Mathematical Sociology*, vol. 16(1), 1990, susține că putem vorbi de instituții de ordinul întâi, caz în care actorii sunt individuali și pot fi considerați ca membrii unui set, adică, spunem noi, e vorba de o conjuncție a lor în cadrul setului, iar acțiunile pot fi și ele conjugate într-un set. Autorul se ocupă de acest tip de instituții și oferă o micro-bază (MB) a modelului aferent: MB = < J, A, PERFORM, INTEND, POWER>, unde J este setul individualilor, A este setul acțiunilor, performanța, intenția și puterea fiind relații. Balzer amintește că există și instituții de ordin superior (de care nu se ocupă în acest studiu), unde avem de-a face cu cel puțin un *actor corporat*. Putem deduce că în astfel de situații actorul corporat nu mai trebuie considerat drept un set de individuali, o conjuncție de acțiuni, ci un actor colectiv, altceva decât o sumă de indivizi.

³⁵ John R. Searle, *Making the social world*, p. 44–45.

distincție clară între intențiile prealabile și intențiile-în-acțiune; 2) condițiile de satisfacere a celor două tipuri de intenții amintite la punctul 1) sunt cauzal auto-referențiale; 3) toate intențiile (fie individuale, fie colective) există înăuntrul minților individuale; 4) în cazul intenționalităților colective, trebuie să distingem ceea ce poate cauza eul individual, ceea ce face eul individual ca să crească performanța contribuției sale la performanța colectivă; 5) din cauză că intențiile prealabile și intențiile-în-acțiune sunt cauzal auto-referențiale, conținutul lor propozițional poate fi reprezentat numai de elemente pe care agentul le poate (sau crede că le poate) influența cauzal; 6) deși în intenționalitatea colectivă eul individual nu poate cunoaște intenționalitățile individuale ale celorlalți în detaliu, fiecare eu individual are nevoie să creadă că împărtășește cu ceilalți un scop comun și intenționează să-și realizeze partea sa în vederea atingerii aceluia scop.

Dacă așa înțelegem lucrurile, atunci individualismul metodologic – avertizează Searle – nu pretinde să reducem intențiile colective (*we-intentions*) la cele individuale (*I-intentions*). Searle se pronunță hotărât împotriva unui pattern de analiză în care un enunț de forma „noi intenționăm...” să poată fi redus, de exemplu, în cazul unui „noi” format din trei persoane, A, B și C, la un enunț de forma „Eu, ca A, intenționez...” plus „Eu, ca B, intenționez...” plus „Eu, ca C, intenționez...”³⁶. Situația descrisă, conform căreia intenționalitatea există numai în mințile individuale, nu obligă nici logic și nici ontologic, nu implică obligația după care conținutul care există în mințile individuale să nu poată exista în forme gramaticale plurale. În acord cu cele susținute de Searle, putem face acum observația că el respinge un model adițional pentru intenționalitatea colectivă, un model bazat pe conjuncția intenționalităților individuale. Credem că așa se explică lipsa de interes a lui Searle pentru acele încercări de explicare a instituțiilor sociale, respectiv a genezei acestora, în care accentul se pune pe adăugarea, pe *conjuncția* cererilor sau intereselor individuale. În alte cuvinte, intenționalitatea colectivă nu este o „sumă” de intenționalități individuale, ci este un fapt intrinsec colectiv, care trebuie înțeles prin concepte colective.

Cum recunoaștem, după ce criteriu putem stabili că avem de-a face sau nu cu o intenționalitate colectivă? Să imaginăm următoarele situații, așa cum ne propune Searle. Într-o primă situație, niște tineri instruiți la Harvard după modelul din teoria mâinii invizibile a lui Adam Smith, își propun să meargă în lume și să încerce fiecare să se îmbogățească și să facă binefaceri pentru oameni. În acest caz există un scop pe care îl are fiecare dintre ei, deci un scop comun, dar nu există cooperare, deci nici intenționalitate colectivă, consideră Searle. Să imaginăm, acum, următoarea situație: tinerii absolvenți fac un pact solemn că vor să se îmbogățească și să ajute oamenii prin acțiunile pe care le pot face în acest sens. Aici putem vorbi de o intenționalitate colectivă, ne asigură Searle. De ce, care este deosebirea? Deosebirea constă în faptul că în cea de-a doua situație există o

³⁶ *Ibidem*, p. 46.

obligatie asumată de către fiecare membru individual³⁷. În prima situație indivizii nu au un pact sau o promisiune că vor acționa, în schimb, în a doua situație, există o promisiune solemnă făcută de către fiecare dintre ei, adică o obligație asumată că vor acționa cum au promis.

Altfel spus, când vorbim de intenționalitate colectivă, avem în vedere capacitatea umană sau animală de a coopera în diferite activități, iar această cooperare implică existența unei cunoașteri comune sau a unei credințe comune. Cu observația că această cunoaștere sau credință comună, împreună cu intențiile individuale de a atinge un scop comun, deși necesare, nu formează și o condiție suficientă pentru cooperare. După cum am văzut, este nevoie de angajamente, de obligații asumate, iar aceste angajamente se fac prin limbajul declarațiilor, ceea ce presupune, la rândul său, capacitate de angajare în conversație, adică o formă fundamentală prelingvistică a intenționalității colective. Inițierea conversației, apreciază Searle, constituie deja prin ea însăși un nivel înalt al intenționalității colective.

Mai departe, ne putem întreba cum putem imagina logic și metodologic trecerea – prin obligația asumată – de la individual la colectiv? Am văzut că Searle nu admite calea însumării, a conjuncției, și credem că este absolut îndreptățit să facă acest lucru. Rămâne atunci calea unei relații partitive. Această opțiune este mărturisită în mod repetat de către Searle, el atrăgând constant atenția că, într-o intenționalitate colectivă, un eu individual nu acționează singur, iar acțiunea sa nu se așează simplu lângă o alta, nu se însumează, ci fiecare acțiune individuală este *parte* a celei colective (ceea ce nu au înțeles unii din criticii săi)³⁸. În această relaționare, un loc esențial este ocupat de către funcțiile de status. Acestea prezintă două trăsături specifice³⁹: a) ele reclamă o intenționalitate colectivă, atât pentru a fi create, cât și pentru a-și continua existența după ce au fost create; b) o persoană sau altă entitate are astfel de funcții nu doar în virtutea structurii sale fizice, ci în virtutea impunerii colective și a recunoașterii unui status.

Orientarea demersului realizat de către Searle are următorul sens, după cum el însuși recunoaște: de la intenționalitate către limbaj, apoi de la limbaj către instituțiile sociale⁴⁰. Așadar, trebuie să refacem legăturile de la mintea individuală la societate. În acest demers, Searle se ridică împotriva a două obișnuințe din tradiția filosofică. În primul rând, el crede că este o eroare să susținem că nu există gândire fără limbaj (așa cum afirmă Donald Davidson și Michael Dummett, de exemplu), că într-o astfel de susținere subzistă, în cele din urmă, o „biologie proastă”. În al doilea rând, deși există o tradiție puternică în care se spune că nu putem avea o analiză adecvată a ontologiei sociale fără o analiză a limbajului, autori precum Habermas, Bourdieu ori Foucault, reprezentativi pentru această

³⁷ *Ibidem*, p. 48.

³⁸ *Ibidem*, p. 53.

³⁹ *Ibidem*, p. 59.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 61.

tradiție, nu ne spun, totuși, ce anume este limbajul. Or, subliniază Searle, înainte de a începe să explicăm natura societății sau rolul limbajului în societate, e nevoie să avem răspuns la întrebarea fundamentală, ce este limbajul?

În cadrul relației limbaj–fapte instituționale vom avea două tipuri de legături: a) o legătură *top-down*, căci nu putem avea fapte instituționale fără limbaj; b) o legătură *bottom-up*, din cauză că, din moment ce avem limbaj, vor apărea inevitabil și fapte instituționale non-lingvistice. În ceea ce privește limbajele umane naturale, trebuie să ținem seamă în special de trei componente ale lor: componenta fonologică, cea sintactică și cea semantică; o a patra componentă, cea pragmatică, ar putea fi neglijată, crede Searle, întrucât ea are în vedere constrângerile generale de *folosire* a limbajului. Putem ignora și componenta fonologică, fiind ușor să ne imaginăm limbaje care există numai în formă scrisă. În schimb, rolul sintaxei este crucial. Ea implică trei caracteristici diferite: discontinuitatea, compoziționalitatea și generativitatea. Discontinuitatea ne arată că diferitele cuvinte sau morfeme din care sunt alcătuite enunțurile își păstrează identitatea în posibilele recombinații (pe când în cazul unor compuși din diverse ingrediente, acestea din urmă nu-și mai păstrează identitatea, așa cum se întâmplă, de exemplu, cu ingredientele dintr-o prăjitură). Compoziționalitatea exprimă faptul că aranjamentul sintactic al cuvintelor în enunțuri va afecta semnificația enunțului, iar generativitatea, respectiv capacitatea infinit generativă a limbajelor naturale evidențiază ideea că pot fi create la infinit noi și noi enunțuri, noi conținuturi semantice. Așa se face că atunci când noi utilizăm semnificația semantică pentru o realitate, pentru a crea o realitate, vom trece, de fapt, dincolo de acea semnificație.

Pe latura naturalismului concepției sale, Searle ne amintește că, hominidele care n-au limbaj, pot avea în schimb capacități umane de intenționalitate prelingvistică, așa cum sunt percepțiile și acțiunile intenționale. Ce se întâmplă însă când astfel de ființe dobândesc limbajul? Searle ține să precizeze că el nu va urma căile biologiei evoluționare, respectiv cercetările care se ocupă de evoluția limbajelor umane, ci este interesat de registrul conceptual al explicației. În acest registru se impun următoarele întrebări: ce trăsături ale limbajului sunt prezente deja în conștiința prelingvistică? ce trăsături ale limbajului lipsesc din conștiința prelingvistică? ce trăsături de conștiință lipsesc în limbaj? ce funcții sunt necesare limbajului pentru a performa?

După cum s-a observat deja în paginile anterioare, atât actele de vorbire, cât și stările intenționale au conținuturi propoziționale, condiții de satisfacere și direcții de acces. Adică, pentru a răspunde la prima întrebare, atât limbajul, cât și mentalitatea prelingvistică au structuri formale (conținuturi propoziționale, condiții de satisfacere și direcții de acces) surprinzător de asemănătoare. Apoi, și limbajul și mentalitatea prelingvistică posedă forme prelingvistice de conștiință. Un animal, exemplifică Searle, care înfruntă mediul, înseamnă că poate distinge lucrurile, are „categorii” de spațiu și timp, pentru că localizează obiectele în spațiu și experimentează schimbările în timp. Mai departe, distingând obiectele, animalul are

„categoriile” de identitate și de individuație, iar pe această bază, el va poseda și „categoriile” de proprietate și relație. Searle ne spune că folosește termenul de „categorie” și nu de „concept”, deoarece animalul prelingvistic nu are concepte în sensul deplin al cuvântului⁴¹, dar experiențele de conștiință prelingvistică ale animalelor sunt ca și ale noastre, datorită înzestrărilor biologice similare.

În legătură cu cea de-a doua întrebare, ce trăsături ale limbajului lipsesc în mentalitatea prelingvistică, este vorba, în primul rând, de trăsătura de discontinuitate în plan sintactic pentru limbaj, de faptul că limbajul este esențialmente segmentat, ceea ce nu este cazul pentru conștiința prelingvistică, unde avem un flux continuu, întrerupt doar de somnul fără vise sau de alte forme de inconștiență. O altă diferență esențială provine din statutul cu totul special al declarațiilor în cadrul actelor de vorbire. Spre deosebire de toate celelalte acte de vorbire, declarațiile sunt singurele care au dublă direcție de acces (↓), așa cum se întâmplă în exemplul atât de invocat al unei cununii la primărie, când primarul, la sfârșitul ceremoniei, spune: „vă declar soț și soție!”. Prin declarații, limbajul creează o realitate, reprezentând realitatea ca fiind existentă. Nu există ceva analog declarațiilor în mentalitatea prelingvistică, deoarece stările intenționale prelingvistice, subliniază Searle⁴², nu pot să creeze fapte în lume pe care să le reprezinte, totodată, ca existând deja.

Se pune acum problema, exprimată de către cea de-a treia întrebare, ce trăsături ale conștiinței lipsesc din limbaj. Având în vedere observațiile deja exprimate până aici, anume că limbajul este discontinuu, iar conștiința prelingvistică este asemenea unui flux continuu, putem spune atunci că limbajului îi lipsește tocmai continuitatea, acea unitate pe care în experiențele conștiinței o găsim deja construită, așa cum o întâlnim în diferite percepții vizuale, de sete, de foame etc., unitate asupra căreia stăruie îndeosebi psihologia gestaltistă. Semnificativ este apoi și faptul că, în experiența conștiinței, obiectele sunt proeminente. În percepție, de exemplu, un obiect, cu trăsăturile sale, se manifestă proeminent, adică are un contur ce iese în evidență în contrast cu contextul, cu mediul său. În schimb, limbajele segmentează experiențele în mod diferit.

În fine, la cea de-a patra întrebare, care sunt funcțiile limbajului în procesul de performare, Searle răspunde că e vorba de funcțiile de semnificare, de comunicare, de reprezentare și de exprimare. După Searle, hominidele prelingvistice au percepții, acțiuni intenționale și procese de gândire prelingvistică. Toate acestea sunt stări intenționale care dispun de conținuturi propoziționale. Când o astfel de ființă comunică intențional cu alta, ea încearcă să reproducă propriul conținut intențional în capul celeilalte⁴³. Cu observația următoare: când ne întrebăm ce se comunică, noi avem răspunsul standard că se comunică informație, dar termenul de „informație” – atrage atenția Searle – este unul extrem de confuz și rău definit. În consecință, Searle admite fără rezerve că ceea ce se comunică în actele de vorbire

⁴¹ *Ibidem*, p. 67.

⁴² *Ibidem*, p. 69.

⁴³ *Ibidem*, p. 71.

sunt stări intenționale, și din cauză că stările intenționale reprezintă lumea, ceea ce se comunică este informație despre lume. Să luăm un exemplu propus de Searle: dacă eu comunic cuiva că plouă, eu nu spun ceva despre mine și despre opiniile mele, ci despre vreme. Dar nu există altă posibilitate ca eu să intenționez să spun ceva despre vreme decât utilizând reprezentările mele mentale despre vreme, adică stările mele intenționale direcționate-către-vreme, așa cum pot fi opiniile sau credințele.

La nivel animal, comunicarea transmite „propoziții nestructurate”, ceea ce înseamnă un conținut propozițional fără sintaxă internă. La acest nivel se pot comunica așa-numitele *feature placing* (particularități amplasate) despre mediu, ceea ce în cuvinte ar putea fi: „pericol!”, „plouă!”, „foc!” etc. Trebuie să distingem însă între reprezentări și expresii. Când spun „plouă!”, eu am o reprezentare despre vreme, chiar dacă reprezentarea este nestructurată. Dar atunci când spun „au!”, ca o expresie spontană a unei dureri, eu nu-mi reprezint nimic. Generalizând, actele de vorbire expresive și simple, chiar atunci când performează intențional, nu sunt „lingvistice” în sens propriu, iar cuvintele care le corespund nu sunt „cuvinte” propriu-zise. Ca să fie lingvistice, astfel de acte trebuie să implice reprezentarea.

Să rezumăm: animalele au conținuturi propoziționale nestructurate; pot să aibă însă particularități structurate ale lumii reale și capacitatea de a recunoaște aceste structuri și elementele lor; adică, animalul are conținuturi perceptuale și conținuturi de credință cărora le lipsește structura sintactică; „animalul are particularități amplasate, dar nu încă referință și predicatie. Pentru referință și predicatie este nevoie de invenție simbolică, invenție care să fractureze conținutul propozițional în componente. Dar el are deja materialul pentru a construi acele componente din intenționalitatea sa prelingvistică”⁴⁴.

Așadar, trecerea la limbajul uman și la sfera socialului implică invenția simbolică. Situația de comunicare socială, spre deosebire de cea animală, conduce la angajamente sociale, deoarece credințele și stările care le corespund implică angajamente. Iar în momentul în care avem acte de vorbire care pot performa prin convențiile de limbaj, înseamnă că dispunem deja de o deontologie. Astfel, după opinia lui Searle, limbajul este forma de bază a deontologiei publice. Când un bărbat spune „aceasta este proprietatea mea”, sau o doamnă afirmă „acesta este soțul meu”, cei doi creează stări de lucruri prin declarații. Dacă o persoană poate face pe altă persoană să accepte declarația sa, atunci se creează o realitate instituțională, care nu exista înaintea acelei declarații.

După cum am semnalat deja, declarațiile au dublă direcție de acces. Când declar, „aceasta este casa mea”, eu îmi reprezint dreptul de proprietate asupra acestei case (direcția de acces fiind cuvânt-către-lume), iar când, în aceeași declarație, eu aștept ca alte persoane să accepte reprezentarea mea, înseamnă că eu am creat dreptul numai întrucât există o acceptanță colectivă (direcția de acces fiind acum lume-către-cuvânt), având astfel simultan o direcție dublă (↕). Iată de

⁴⁴ *Ibidem*, p. 78.

ce, în concepția lui Searle, forma logică a creației realității instituționale este aceea a declarațiilor performative, a declarațiilor cu funcții de status. Ce concluzie ontologică se poate trage de aici? Ar fi o greșeală, crede Searle, să ne imaginăm că realitatea socială are drept „cărămizi” de bază indivizii sociali și diferite obiecte. Realitatea socială⁴⁵, conform cu analiza de până aici, nu poate fi altceva decât ansamblul de activități ale persoanelor și relațiile de putere (putere performativă) care, nu numai că guvernează aceste activități, ci formează componentele constitutive ale acelor activități.

Se impune acum o observație. Deși realitatea socială este creată prin declarații, limbajul însuși nu este creat astfel, ceea ce înseamnă că avem o asimetrie între limbaj și celelalte instituții sociale. Din acest motiv putem spune că faptele instituționale non-lingvistice (sau extra-lingvistice) presupun reprezentări lingvistice pentru a exista. Pe de altă parte, creația performativă a faptelor instituționale lingvistice este destul de diferită de creația faptelor instituționale non-lingvistice. În cazul faptelor instituționale lingvistice avem nevoie de anumite convenții pentru a crea semnificația. Dar când e vorba de fapte instituționale non-lingvistice, pe lângă convențiile de semnificație, avem nevoie în plus de convenții sau reguli extra-lingvistice (chiar dacă, la rândul lor, și acestea au fost create de limbaj), respectiv de o poziție socială care să confere puterea de a crea faptul instituțional. Adică avem nevoie de declarații ale funcțiilor de status. De exemplu, pentru a face o promisiune sau o rugămintă, este suficient să fii un vorbitor competent al limbajului, folosind acel limbaj în acord cu convențiile lingvistice. Dar pentru a declara un război, pentru a suspenda o întâlnire, sau pentru a declara un divorț, este nevoie de ceva în plus, de acea poziție socială și de puterea extralingvistică de a crea respectivele fapte, așa cum am amintit mai înainte.

Pentru a avea o reprezentare mai clară a ideilor exprimate mai sus, Searle ne propune următoarea schiță⁴⁶:

	Fapte instituționale lingvistice	Fapte instituționale non-lingvistice
Condiții pentru creație	Convenții de limbaj	Convenții de limbaj plus convenții extra-lingvistice (ele însele create de limbaj)
Elemente constitutive	Pronunțarea constituie creația	Pronunțarea în anumite circumstanțe speciale și, uneori, însoțite de acțiuni, constituie creația
Agenții	Orice vorbitor competent poate crea fapte instituționale lingvistice	Condiții tipice de vorbitor, o poziție specială sau condiție specială pentru a crea fapte instituționale non-lingvistice

Acum, dacă privim lucrurile dintr-o perspectivă logică, trebuie să menționăm că enunțurile despre faptele instituționale nu sunt întotdeauna extensionale. După cum am văzut, faptele instituționale constau în relații de putere create de

⁴⁵ *Ibidem*, p. 106.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 113.

reprezentări lingvistice și parțial constituite tocmai din aceste reprezentări. De aceea, logic vorbind, aceste fapte nu rezistă la testul de substituibilitate (legea lui Leibniz), fiind referențial opace, în termenii lui Quine. Altfel spus, partea din formula propusă de Searle, „...contează ca...”, va crea un context intensional, nu extensional. De aceea, concluzionează Searle, logica cuantificațională, atât de agreată de către filosofi iubitori de formalizare, nu ne este de mare ajutor în analiza realității instituționale. Pentru că, în cadrul acestei realități, noi nu dispunem, precum în alte domenii, de obiecte preexistente, adică nu putem avea o formă de cuantificare existențială pentru un x , să spunem că x este o corporație, din moment ce prin ipoteză nu avem un x preexistent care să devină corporație. Iată de ce forma logică pentru crearea unei corporații particulare nu poate fi de felul următor:

Pentru unii x , x devine corporația Y .

Mai degrabă această formă trebuie să fie una declarativă:

Noi creăm această corporație declarând că ea, corporația Y , există.

Într-o analiză standard de semantică a logicii cuantificaționale, atrage atenția Searle⁴⁷, cuantificatorii aranjează un domeniu de obiecte existente, dar în cazul creației de entități care au funcții de status nu există un astfel de domeniu. În concluzie, structura logică a creației tuturor realităților instituționale este la fel cu structura actelor performative. Să amintim acum clasicul exemplu al raționamentului practic conform căruia, dacă afară plouă și trebuie să merg pe jos undeva, pentru a rămâne uscat, e nevoie să iau o umbrelă. Un astfel de argument se desfășoară în trei pași:

1. *Eu doresc să rămân uscat.*
2. *Eu cred că pentru a rămâne uscat, în condițiile în care afară plouă, trebuie să-mi iau o umbrelă.*
3. *De aceea, eu îmi iau o umbrelă.*

Care este deosebirea față de un raționament teoretic? În timp ce în raționamentul teoretic concluzia argumentului conduce la o credință, respectiv la o cunoștință, în raționamentul practic concluzia argumentului conduce la o intenție sau, în unele cazuri, la o acțiune. Altfel spus, dacă raționamentul teoretic ne conduce către o predicție, cel practic ne conduce către o intenție.

Așadar, cum funcționează raționalitatea în acțiune? Pentru a răspunde la această întrebare, Searle mai introduce patru noțiuni: *motivația totală*, un *motivator*, un *efector* și un *constitutor*. În exemplul de mai sus, dacă cineva mă întreabă de ce țin să-mi iau umbrela, eu pot răspunde în diferite feluri: „vreau să rămân uscat”; „pentru că plouă”; sau „am nevoie de umbrelă pentru a rămâne uscat” etc. Fiecare din aceste invocări poate fi un motiv pentru acțiune, adică un *motivator*. Dar fiecare din acești motivatori se constituie în motivatori numai dacă ei sunt *parte a*

⁴⁷ *Ibidem*, p. 120.

motivației totale pentru acțiune. Motivația totală pentru acțiunea din acest caz constă dintr-o dorință și o credință: dorința de a rămâne uscat și credința că numai dacă îmi iau umbrela îmi pot realiza dorința. Și dorința, și credința sunt entități factitive, dar dorința are direcția de acces lume-către-minte ($\uparrow$), iar credința are direcția de acces minte-către-lume ($\downarrow$). În exemplul nostru, efectorul este acțiunea de a lua umbrela pentru scopul de a rămâne uscat. Efectorii sunt cauze actuale sau potențiale, dar nu în toate cazurile. Uneori motivele conduc la constitutori, fără a cauza scopul. De exemplu, dacă doresc să pronunț un enunț în franceză și, pentru a-mi satisface dorința, pronunț enunțul „Il pleut” („plouă”), atunci – spunând „Il pleut” –, aceasta nu-mi cauzează pronunția franceză, ci constituie actul pronunțării unui enunț în franceză, adică este un constitutor.

În fine, să mai amintim că descripția instituțiilor se face și ea pe niveluri: un prim nivel este acela al sistemului de reguli constitutive (cum ar fi regulile monedei, regulile proprietății private sau regulile jocurilor); al doilea nivel se referă la capacitatea agenților umani de a crea fapte care, la rândul lor, sunt și ele constrângătoare. Realitatea instituțiilor sociale nu este de același tip cu faptele naturale. Fiind atent la presupuzițiile ontologice ale demersului său, Searle subliniază în concluzii că, în teoria sa generală, dorește să impună cel puțin trei obiective⁴⁸: 1) realitatea umană instituțională (și chiar întreaga civilizație) este creată în existența sa inițială și este menținută în existența sa continuată printr-o singură operație logico-lingvistică; 2) operația este o declarație de funcție de status; 3) diversitatea și complexitatea civilizației umane se explică prin faptul că operația amintită la punctul doi nu este restricționată la un subiect, ci se aplică în mod recursiv, adesea prin angrenare de subiecți diverși. Așa stând lucrurile, ar fi o greșeală să tratăm instituțiile la fel ca fenomenele naturale studiate de fizică, chimie și biologie. Când economiștii formulează o lege conform căreia economiile sunt egale cu investițiile ($S = I$), aceasta nu trebuie considerată ca o lege din mecanică, de exemplu că forța este egală cu produsul dintre masă și accelerație ($F = MA$). Un exemplu elocvent pentru a sublinia diferențele dintre realitatea naturală și realitatea socială pot fi chiar recente crize economice, spune Searle, care ne arată cât se poate de limpede că ele sunt produse ale unei fantezii masive. Câtă vreme oamenii împărtășesc o fantezie, sistemul va funcționa, dar când încep să nu mai creadă în acea fantezie, sistemul începe să se destrame.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 201.

IDEEA EGALITĂȚII DE ȘANSE LA RAWLS ȘI NOZICK

SERGIU BĂLAN

John Rawls este autorul unei teorii filosofice a dreptății care a beneficiat de o atenție constantă și durabilă, iar prin comparație cu aceasta, concepția sa despre egalitatea echitabilă de șanse (*fair equality of opportunity*) este mai puțin cunoscută, deși este demnă de toată atenția noastră. Ea are la bază faptul că Rawls a observat că modul în care este gândită în general egalitatea de șanse, adică reprezentând acea componentă a dreptății care solicită existența unei competiții libere și corecte pentru accesul la oportunitățile disponibile în cantități limitate pentru membrii societății, este unul incomplet. Rawls argumentează în repetate rânduri că este necesar ca șansele de a urma o anumită carieră trebuie să fie deschise tuturor celor care posedă talentele și calitățile necesare, însă totodată arată că acest fapt nu este suficient pentru instituirea unei autentice egalități de șanse din motivul că astfel s-ar permite ca diferențele în ce privește condiția social-economică prealabilă a candidaților să influențeze capacitatea lor de a se pregăti pentru competiția prin care sunt selectați ocupanții unei anumite poziții, și astfel competiția nu s-ar mai desfășura în condițiile egalității de șanse. Intenția sa este aceea de a formula o teorie a egalității de șanse în care, pe de o parte să se respecte principiul după care pozițiile sociale dezirabile să fie acordate candidaților care sunt mai calificați pentru a le ocupa, iar pe de altă parte să se ofere argumente în sprijinul ideii conform căreia oricare individ, indiferent de circumstanțele socio-economice ale vieții sale, ar trebui să aibă acces la posibilitățile de a dobândi calificările care îi vor fi necesare pentru a se bucura de succes în competițiile pentru ocuparea pozițiilor sociale dezirabile. În consecință, arată Andrew Mason, teoria sa va fi una întemeiată pe un principiu al meritocrației care este bazat pe un anumit mod de a înțelege meritul în conexiune cu dreptatea¹.

Teoriile care leagă ideea de dreptate de aceea de merit (*desert theories of justice*) susțin că o acțiune este dreaptă dacă și numai dacă distribuirea beneficiilor și a îndatoririlor este făcută corect în funcție de meritele personale ale indivizilor. Meritul poate fi înțeles într-un sens instituțional, conform căruia principiile meritului sunt determinate de normele instituționale prevalente, practicile curente sau așteptările rezonabile, ori într-un sens non-instituțional, în acord cu care principiile meritului nu sunt atât de contingente. La rândul său, în sens non-instituțional, care este considerat cel mai adecvat, meritul poate fi conceput în două moduri: în primul

¹ A. Mason, *Levelling the Playing Field. The Idea of Equal Opportunity and its Place in Egalitarian Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 68. În capitolul al treilea al acestei lucrări, Mason realizează o prezentare excelentă a doctrinei rawlsiene, de care ne vom folosi pe larg în cele ce urmează.

caz (*justice-determined sense*), meritul este gândit în funcție de ideea de dreptate, în sensul că principiile dreptății determină principiile după care se stabilesc meritele, și nu depind de acestea din urmă, iar în al doilea meritul este gândit în anterioritate logică în raport cu ideea de dreptate (*prejusticial*), în sensul că principiile după care sunt recunoscute meritele sunt anterioare principiilor dreptății și pot fi relevante pentru determinarea a ceea ce este drept. În acest din urmă înțeles, stările de fapt care privesc atribuirea meritelor nu presupun recursul la stări de fapt legate de ceea ce se consideră a fi conform dreptății². Teoria lui Rawls privind egalitatea de șanse este una meritocratică însă, arată Mason, modul în care el înțelege meritul nu este unul independent și anterior logic ideii de dreptate, deoarece principiul egalității echitabile de șanse este o parte a teoriei dreptății ca echitate, fapt pentru care e nevoie să vedem pe scurt care este teoria lui Rawls despre dreptate, așa cum este aceasta expusă în lucrarea *A Theory of Justice*³.

Ideea principală aflată la fundamentul teoriei lui Rawls despre dreptate este aceea că principiile dreptății care ar trebui adoptate sunt acelea asupra cărora persoanele raționale, preocupate de promovarea viitoare a propriilor interese vor cădea de acord în condițiile unei poziții inițiale de egalitate: „Este prin urmare limpede că doresc să afirm că o concepție privitoare la dreptate este mai rezonabilă decât alta sau justificabilă în raport cu aceasta, dacă persoanele raționale aflate în situația inițială ar alege principiile dreptății oferite de prima în dauna celor oferite de a doua. Concepțiile despre dreptate trebuie să fie ierarhizate în funcție de caracterul lor de a fi acceptabile pentru persoanele aflate în circumstanțele amintite”⁴.

Poziția inițială, sau situația originară desemnează o imaginară situație contractuală inițială în care o comunitate ipotetică de indivizi raționali, egali, care-și urmăresc propriile lor interese și în care niciun individ nu este dezavantajat stabilesc de comun acord regulile în funcție de care să se precizeze drepturile și îndatoririle fiecărui individ din comunitatea respectivă. Scopul lor nu este acela de a întemeia un sistem social, ci de a formula un set de principii privitoare la ceea ce urmează a fi considerat drept.

Pentru ca să fim siguri că setul de reguli pe care-l vor adopta nu-l va favoriza pe niciunul dintre ei, Rawls afirmă că trebuie să presupunem existența unei limitări cognitive pe care o numește vâl al ignoranței, în spatele căruia trebuie să fie plasate părțile contractante în situația originară, în moment în care aceștia au posibilitatea de a adopta cel mai avantajos contract: „Ideea poziției originare este de a institui o procedură echitabilă, astfel încât oricare ar fi principiile asupra cărora se va cădea de acord, ele să fie juste [...] trebuie cumva să anulăm efectele contingențelor specifice care îi pun pe oameni în stare de adversitate și îi determină să exploateze

² Cf. P. Vallentyne, “Desert and Entitlement. An Introduction”, în P. Vallentyne (ed.) *Equality and Justice. Desert and Entitlement*, London, Routledge, 2003.

³ A. Mason, loc. cit.

⁴ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 16.

circumstanțele sociale și naturale în propriul lor avantaj. Acum, pentru a realiza acest lucru, eu presupun că părțile sunt situate în spatele unui văl al ignoranței (a veil of ignorance). Ele nu cunosc modul în care diferitele alternative vor afecta situația lor particulară și sunt obligate să evalueze principiile numai pe baza unor considerații generale”⁵.

Acest văl de ignoranță presupune faptul că ei nu sunt conștienți de o serie întreagă de lucruri privitoare la ei înșiși, cum ar fi propriul statut socio-economic, apartenența rasială, etnică, religioasă, poziția pe care o ocupă în comunitate, talentele naturale pe care le posedă, propria idee despre bine (adică despre ce e important și valoros), planurile pentru o viață mai bună pe care le-ar putea întocmi⁶. Vălul ignoranței este necesar în scopul asigurării imparțialității deciziilor inițiale, deoarece, dacă părțile contractante nu cunosc lucrurile enumerate mai înainte, atunci nu vor avea tendința de a încerca să construiască principiile dreptății în propriul lor folos, adică nu vor căuta să impună principii care sunt avantajoase pentru grupul etnic, religia ori categoria socio-economică din care fac parte. În acest fel, părțile contractante nu vor putea negocia în sensul clasic al termenului, deoarece nu vor avea niște poziții inițiale diferite de la care să pornească, și care să le influențeze obiectivele și maniera de negociere⁷.

Singurele lucruri pe care părțile contractante le cunosc sunt adevărurile general valabile despre orice societate umană: „ele înțeleg regulile politicii și principiile teoriei economice, cunosc bazele organizării sociale și legile psihologiei umane [...] și toate lucrurile generale care afectează alegerea principiilor dreptății”⁸. Așadar, deși se găsesc îndărătul vălului de ignoranță, părțile pot face diferite presupoziii, și pot fi la rândul lor obiectul unor asumptii. În primul rând, se presupune că fiecare dintre părți aderă la principiile gândirii raționale. În al doilea rând, fiecare posedă o anumită înțelegere a ceea ce este binele. În măsura în care fiecare parte respectă primele două condiții, adică este rațională și are o înțelegere a binelui, se prezumă că fiecare va dori să configureze realitatea în funcție de conținutul acelei idei de bine, oricare ar fi el. Se presupune, de asemenea, că fiecare dintre părțile contractante va dori să dispună de cât mai multă libertate, avuție, de un venit cât mai mare și de cât mai multe oportunități, deoarece toate acestea sporesc șansele transpunerii în realitate a concepției despre bine. În consecință, Rawls numește aceste premise cu termenul de bunuri primare (*primary goods*).

Argumentul lui Rawls continuă în lucrarea *A Theory of Justice* cu afirmația conform căreia părțile contractante, aflate în spatele vălului ignoranței și în condițiile presupuse anterior, vor alege două principii fundamentale ale ideii de dreptate: „1. Principiul celei mai mari libertăți egale” și 2. Un principiu ce presupune două elemente: „(a) Principiul egalității (echitabile) a șanselor; (b) Principiul

⁵ *Ibidem*, p. 118.

⁶ Loc. cit..

⁷ *Ibidem*, p. 121.

⁸ *Ibidem*, p. 119.

diferenței”⁹. În conformitate cu primul principiu, fiecare persoană trebuie să se poată bucura de cea mai mare libertate fundamentală posibilă compatibilă cu o libertate similară a tuturor celorlalți. Libertățile fundamentale se referă la libertatea politică, libertatea cuvântului, libertatea de asociere, libertatea de conștiință și de gândire, libertatea persoanei, dreptul garantat la proprietate și libertatea în raport cu arestarea și deținerea arbitrară. Ulterior, în scrierea *Political Liberalism*, Rawls a oferit o formulare mai rafinată a acestui prim principiu: „Fiecare persoană beneficiază de dreptul egal la un sistem întrutotul adecvat (*to a fully adequate scheme*) de libertăți fundamentale care este compatibilă cu existența unor sisteme similare pentru toți ceilalți”¹⁰.

Dacă primul principiu se referă la drepturi și îndatoriri egale pentru toți (fiecare individ are drept egal la cea mai extinsă libertate fundamentală, compatibilă cu o libertate similară pentru ceilalți), cel de-al doilea are în vedere reglementări referitoare la avere și putere, și presupune, după cum am văzut, două componente. În conformitate cu acest al doilea principiu, inegalitățile economice și sociale trebuie să facă obiectul unei rearanjări, astfel încât toate persoanele să fie expuse la ele în aceeași măsură, idee care se regăsește în principiul egalității echitabile de șanse, dar și astfel încât să rezulte cel mai mare beneficiu pentru cei mai puțin avantajati, idee care a fost denumită „principiul diferenței”. Prin urmare, inegalitățile trebuie să fie în avantajul tuturor (conform cu prima parte a regulii) și legate de poziții sociale accesibile în egală măsură tuturor (conform cu a doua parte a regulii). După cum afirmă Rawls, „structura fundamentală ar trebui să permită existența acestor inegalități atâta vreme cât ele îmbunătățesc situația tuturor, inclusiv a celor mai puțin avantajati, dar numai dacă sunt consistente cu libertatea egală și cu egalitatea echitabilă a șanselor. Deoarece părțile pornesc de la o împărțire egală a tuturor bunurilor sociale primare, cei care beneficiază mai puțin dispun, ca să zicem așa, de un drept de veto. Ajungem astfel la principiul diferenței. Dacă luăm egalitatea ca bază de comparație, atunci cei care au câștigat mai mult trebuie să fi făcut acest lucru în termeni care sunt justificabili în fața celor care au câștigat mai puțin”¹¹.

În legătură cu raportul dintre principiile enunțate, Rawls afirmă că, atunci când se prefigurează posibilitatea apariției unui conflict între ele, părțile aflate în poziția originală vor acorda prioritate celui dintâi în raport cu cel de-al doilea (astfel încât, dacă unele inegalități violează libertățile fundamentale ale cuiva, atunci ele nu vor mai fi acceptate, chiar dacă de pe urma lor beneficiază toți indivizii), și vor considera de asemenea că principiul egalității echitabile de șanse primează față de principiul diferenței. Atunci când părțile contractante iau decizii în condiții de incertitudine, intervine încă o regulă, numită de către Rawls „regula

⁹ Ibidem, p. 107.

¹⁰ J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 291, apud A. Mason, op. cit., p. 69.

¹¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, ed. cit., p. 131.

maximin”, despre care se spune că „ne sugerează să ierarhizăm alternativele în funcție de cele mai rele consecințe posibile: va trebui să adoptăm acea alternativă ale cărei cele mai rele consecințe posibile vor fi mai bune decât cele mai rele consecințe posibile ale celorlalte”¹². În consecință, în virtutea acestei reguli, fiecare individ va alege acel tip de societate care să-i fie cel mai puțin defavorabil, adică o societate în cadrul căreia indivizii cei mai puțin favorizați se află în situația cea mai puțin defavorabilă în care s-ar putea găsi.

După cum se poate observa, poziția originală este elementul central al teoriei lui Rawls despre dreptate, deoarece este caracterizată de imparțialitate și egalitate: imparțialitate pentru că, luând în considerare vâlul de ignoranță, nu poate fi vorba de favorizarea cuiva, și egalitate pe motiv că toți participă în aceeași măsură la formularea principiilor dreptății. Pe lângă argumentul bazat pe ipoteza poziției originare, el mai oferă și un altul, numit uneori „argumentul intuitiv”, destinat să vină în sprijinul ideii de egalitate echitabilă de șanse și a principiului diferenței. Acest argument pleacă de la premisa după care distribuirea beneficiilor nu trebuie să fie influențată de factori care din punct de vedere moral să fie arbitrari și concluzionează că principiul diferenței, limitat de principiul egalității echitabile de șanse este tocmai ceea ce e necesar pentru a împiedica acest lucru să se petreacă¹³.

Putem acum, după ce am expus pe scurt concepția lui Rawls despre dreptate, să trecem la maniera în care el abordează egalitatea de șanse. În viziunea sa, egalitatea șanselor privește mai întâi faptul că într-o societate în care domnește libertatea naturală și dreptatea, pozițiile dezirabile trebuie să fie deschise celor competenți în mod egal: „În sistemul libertății naturale, distribuția inițială este reglementată de aranjamentul conținut implicit în ideea după care carierele trebuie să fie accesibile celor talentați [...] Aceste aranjamente presupun un context caracterizat de libertate egală (după cum se specifică în primul principiu) și o economie de piață liberă. Ele presupun o egalitate formală de șanse în sensul că toți trebuie să aibă cel puțin aceleași drepturi legale privind accesul la toate pozițiile sociale avantajoase”¹⁴.

Această cerință implică cel puțin faptul că nu ar trebui să fie permisă existența unei legislații care să impună celor desemnați să realizeze selecția să facă discriminări, și nici a uneia care să pretindă ca diferitelor grupuri din societate să li se aplice tratamente diferite. Rawls nu clarifică suficient ideea după care carierele trebuie să fie accesibile celor talentați, ceea ce deschide drum diferitelor interpretări, însă Mason face presupunerea că acest lucru se poate întâmpla doar dacă persoanele care fac selecția nu au puterea de a exclude din start anumite grupuri de la accesul la pozițiile dezirabile, deoarece dacă ar avea această posibilitate, acest lucru ar face ca ideea accesului egal al celor talentați la aceste poziții să fie consistentă cu existența unui sistem de apartheid informal. Chiar dacă legea nu îi

¹² *Ibidem*, p. 133.

¹³ A. Mason, *op. cit.*, p. 70.

¹⁴ J. Rawls, *op. cit.*, p. 62.

obligă în mod explicit pe cei care fac selecția să procedeze astfel, ei trebuie să se abțină de la a face discriminări, dacă se dorește să existe egalitate de șanse. Se poate spune, arată Mason, că ideea după care carierele trebuie să fie accesibile celor talentați nu este strict echivalentă cu aceea conform căreia pozițiile sociale avantajoase fac obiectul unor competiții deschise tuturor sau cu aceea că pentru ocuparea acestor poziții trebuie să fie în mod obligatoriu selectați candidații care dețin cele mai bune calificări, dar este îndeaproape legată de acestea¹⁵.

Din punctul de vedere al lui Rawls, această idee nu este suficientă pentru asigurarea egalității de șanse deoarece regula care impune accesul liber al celor talentați la orice carieră permite, așa cum se arată în „argumentul intuitiv” prezentat mai înainte, ca acest acces să fie „influențat într-o manieră improprie de factori arbitrari din punct de vedere moral”¹⁶. Categoria socio-economică, rasa ori etnia în care o persoană este integrată prin naștere constituie factori „arbitrari din punct de vedere moral”, deoarece această integrare e întâmplătoare, dar poate afecta șansele persoanei respective chiar în condițiile existenței unei competiții deschise pentru ocuparea pozițiilor sociale avantajoase. Din acest motiv, el consideră că situația poate fi remediată numai prin adoptarea principiului liberal al egalității echitabile de șanse: „Ideea este aici că pozițiile avantajoase trebuie să fie accesibile nu doar într-un sens formal, ci toți trebuie să aibă o șansă echitabilă de a le obține. Nu este clar în mod imediat ce anume se are în vedere cu aceasta, dar am putea spune că aceia care posedă abilități și înzestrări similare ar trebui să beneficieze de șanse similare în viață. Mai precis, presupunând că există o distribuire a înzestrărilor naturale, cei care se găsesc la același nivel din punct de vedere al talentelor și abilităților și manifestă aceeași dorință de a le utiliza, ar trebuie să aibă aceleași perspective de succes, indiferent de locul lor inițial în sistemul social”¹⁷. Deși Rawls nu afirmă în mod explicit acest lucru, Mason este de părere că afirmația sa implică ideea după care acele persoane care beneficiază de abilități și înzestrări superioare și manifestă o dorință mai puternică de a se folosi de ele ar trebui să se bucure în cele din urmă de perspective mai bune de succes decât acelea care se bucură de abilități și înzestrări mai modeste sau dau dovadă de mai puțină voință de a le pune la lucru¹⁸.

Modul în care Rawls concepe principiul egalității echitabile de șanse, dar și celelalte principii destinate să facă posibilă realizarea idealului dreptății permite ca ele să poată fi considerate o posibilă bază teoretică a oricărei societăți umane guvernate de dreptate. Principiul egalității echitabile de șanse pare a fi destinat să contracareze efectele dezavantajelor impuse de apartenența persoanelor la diferite categorii socio-economice. Instituțiile acestei societăți ar trebui proiectate în așa fel încât pozițiile sociale avantajoase să fie ocupate numai prin competiție deschisă, iar

¹⁵ A. Mason, *op. cit.*, p. 70–71.

¹⁶ J. Rawls, *op. cit.*, p. 73.

¹⁷ *Ibidem*, p. 63.

¹⁸ A. Mason, *loc. cit.*

procesele prin care sunt dobândite abilitățile și cunoștințele necesare pentru participarea la aceste competiții să fie accesibile în mod echitabil pentru toți indivizii. În acest mod, societatea întreprinde tot ceea ce este necesar pentru a se asigura că persoanele care se găsesc la egalitate în ceea ce privește talentul, abilitățile și voința de a se folosi de aceste înzestrări dețin șanse egale de succes. În consecință, pentru Rawls, egalitatea de șanse reprezintă mai degrabă o consecință a acțiunii instituțiilor fundamentale ale societății, decât a procedurilor individuale de selecție. Ea poate fi considerată și un apanaj al acestor proceduri particulare, dar numai cu condiția ca ele să aibă loc în condițiile create de existența unor instituții a căror misiune este tocmai aceea de a se asigura că persoanele aflate la egalitate din punctul de vedere al talentelor, abilităților și dorinței de a se folosi de ele să aibă șanse egale de a dobândi pozițiile sociale avantajoase¹⁹.

Deși principiul egalității echitabile de șanse impune ca oportunitățile de succes să fie disponibile în mod egal celor care dispun de aceleași calități și aceeași dorință de a le utiliza, Mason observă că el nu specifică în ce moment din viața oamenilor ar trebui să fie făcută comparația între ei din punctul de vedere al talentului și abilităților, precum și al motivației de a le utiliza, cu scopul final de a pune în aplicare principiul. De asemenea, Rawls nu explică în detaliu ce anume trebuie să înțelegem atunci când spunem că doi indivizi se găsesc la egalitate în ceea ce privește talentele și abilitățile.²⁰ O variantă de a răspunde la această întrebare ar fi decizia de a alege drept moment al comparației vârsta la care indivizii sunt considerați raționali și responsabili. Această idee pare să contrazică însuși spiritul principiului, deoarece alegerea momentului comparației în acest mod ar îngădui diferențelor de situație socială dintre oameni să influențeze într-un grad prea mare șansele lor de succes. Este mai mult decât probabil că indivizii ajunși la vârsta la care sunt considerați raționali și responsabili au parcurs deja diferite programe educative prin care și-au dezvoltat, în moduri diverse, potențialul nativ, au deprins diferite abilități, și-au rafinat anumite înzestrări și au ajuns să aibă motivații inegale, specifice pentru fiecare, iar aceste diferențe educative nu pot fi considerate irelevante din punctul de vedere al modului în care Rawls înțelege ideea egalității de șanse. O altă variantă ar fi de a alege ca reper al comparației momentul nașterii, însă aici intervine întrebarea dacă nu cumva este exagerat să atribuim talente, înzestrări și motivații conștiente unor nou-născuți. Sugestia lui Mason este aceea că am putea mai degrabă să vorbim despre potențialul pe care ei îl au de a dobândi abilități și înzestrări, precum și o motivație puternică, în cazul în care vor fi crescuți în ambianța socială potrivită²¹. Dar chiar și așa, există motive pentru care se poate argumenta că momentul nașterii nu este prea timpuriu pentru realizarea comparației, ci, dimpotrivă, deoarece se știe că circumstanțele pre-natale

¹⁹ A. Mason, *op. cit.*, p. 72.

²⁰ *Ibidem*, p. 73.

²¹ A. Mason, *op. cit.*, p. 74.

pot influența substanțial potențialul pe care copilul îl are la naștere, ceea ce subminează principiul egalității echitabile de șanse și țelul său subiacent, de a contracara efectele circumstanțelor socio-economice asupra oportunităților de care pot profita indivizii de-a lungul vieții. Spre exemplu, circumstanțele specifice ale mediului în care trăiește mama, cum ar fi alimentația și substanțele poluante pe care le ingerează au o influență majoră asupra dezvoltării fătului, putând interfera cu evoluția normală a acestuia, anterioară momentului nașterii, astfel că atunci când vine pe lume, copilul este deja dezavantajat într-o manieră relevantă pentru ideea egalității de șanse. Urmând această logică, arată Mason, va trebui să ne întoarcem în timp înainte de momentul nașterii, aproape de acela al concepției, însă și acest eveniment poate fi influențat de circumstanțe anterioare, cum ar fi defecte anatomice ori fiziologice ale embrionului cauzate de factori sociali ori economici care grevează viața mamei²².

Această dificultate pare să fi fost sesizată și de către Rawls, care arată că „aplicarea consistentă a principiului șansei echitabile impune să considerăm persoanele ca fiind independente de influențele poziției lor sociale. Dar cât de departe trebuie urmată această tendință? S-ar părea că, chiar și atunci când cerința echității șanselor este satisfăcută, familia va determina apariția unor șanse inegale pentru indivizi. Ar trebui atunci să fie abolită familia? Dacă vom lua ideea de egalitate a șanselor în sine și îi vom conferi un anumit primat, ea ar înclina decizia în această direcție. Însă în contextul teoriei dreptății ca întreg, nu e nici o urgență în acest sens”²³. Pe de altă parte, chiar dacă s-ar putea stabili până unde trebuie să urmărim această tendință, adică dacă am putea stabili cu precizie care trebuie să fie momentul în care să fie făcută comparația potențialului de care dispune fiecare persoană, cu scopul de a lua măsuri concrete de contracarare a efectelor negative ale contextului socio-economic în care acestea își cultivă calitățile și motivația, oricare ar fi acest moment, rămâne de rezolvat dificultatea practică a realizării acestei comparații. Nevoia de a găsi un principiu practic de organizare a fundamentelor societății, care să poată fi realmente aplicabil, face superfluă discuția teoretică despre momentul exact la care ar fi potrivit să fie făcută comparația despre care vorbim. Degeaba am stabili în manieră teoretică un astfel de moment, dacă în practică nu s-a putea aplica regula bazată pe această alegere. Dacă dorim să formulăm un principiu al egalității de șanse care să poată fi aplicat realmente în practică, atunci momentul la care trebuie să comparăm talentele, abilitățile și motivația oamenilor trebuie să fie ales astfel încât acești factori să fie detectabili, și prin aceasta să ne abatem în practică de la rigoarea teoretică a argumentului, deoarece altfel nu am putea proceda la implementarea lui²⁴.

²² *Loc. cit.*

²³ J. Rawls, *op. cit.*, p. 448.

²⁴ A. Mason, *op. cit.*, p. 75.

Este sigur că Rawls a observat și el faptul că între teoria și aplicarea practică a principiului egalității de șanse apar disonanțe, vizibile în acest context prin faptul că, deși cerința existenței egalității echitabile formulată de către el poate fi satisfăcută, influența familiei va genera în practică inegalități între indivizi, chiar și în aceste condiții. Indiferent când am fixa momentul în care, conform cerințelor principiului egalității echitabile de șanse, trebuie să facem comparația între indivizi în ceea ce privește înzestrările și motivația, chiar dacă aceștia s-ar situa la egalitate în momentul în care este posibilă realizarea practică a comparației, totuși ar fi posibil ca ei să fi beneficiat de șanse inegale în momentul în care teoria sugerează că ar fi mai relevant să fie făcută comparația (cum ar fi momentul nașterii ori al concepției), iar acțiunile familiei să fi modificat situația între timp, ceea ce face ca principiul teoretic să fie încălcat tocmai prin măsurile care se iau pentru realizarea egalizării.

Dificultățile nu se opresc însă aici. Chiar dacă am putea identifica un moment în care comparația să fie posibilă și relevantă, mai trebuie să răspundem la o întrebare, și anume la aceea privind modul în care putem cuantifica nivelul înzestrărilor naturale și acela al posibilității și voinței de a le utiliza. Un posibil răspuns, arată Mason, este că ar trebui să deducem acest nivel din prețurile pe care aceste talente și abilități le au pe piața liberă a muncii, atunci când sunt pe deplin dezvoltate. Talentele, abilitățile și disponibilitățile unei persoane sunt situate la un nivel mai înalt decât ale altora dacă ele pot fi licitate la un preț mai ridicat pe o piață liberă în care carierele sunt deschise pentru oamenii înzestrați, ceea ce face ca acestea să depindă de funcționarea legii cererii și ofertei, de atitudinile și comportamentele predominante și societate. Aceasta înseamnă că șansele unei persoane sunt în cele din urmă determinate de atitudinile și convingerile celorlalți membri ai societății cu privire la ceea ce este mai important, mai dezirabil și mai valoros într-un anumit moment, care reprezintă consecințele faptului că persoana respectivă s-a născut întâmplător într-un anumit loc și moment²⁵. Oricum, arată Mason, acest fapt nu reprezintă o problemă insurmontabilă pentru teoria lui Rawls, deoarece e limpede că nu lezează principiul ei fundamental, de îndată ce aceleași considerente sociale se aplică în cazul evaluării înzestrărilor tuturor candidaților potențiali la ocuparea unui anumit post, care fac parte din aceeași generație și au de înfruntat același mediu social (cu toate că rămâne discutabilă egalitatea de șanse dintre membrii unor generații diferite, care au de făcut față unor circumstanțe sociale diferite).

Există însă și alte obiecții care pot fi ridicate față de teoria rawlsiană a egalității de șanse, după cum arată Andrew Mason. Prima dintre acestea are la bază observațiile făcute de către James Fishkin și Brian Barry și constă principial în ideea după care dezideratul fundamental al doctrinei lui Rawls, adică acela al asigurării egalității de șanse pentru toți cei care prezintă înzestrări naturale și

²⁵ *Ibidem*, p. 76.

motivații similare, ar putea fi foarte bine realizat printr-un procedeu foarte simplu, și anume redistribuirea aleatoare a copiilor imediat după naștere unor părinți diferiți de cei naturali²⁶. Dacă egalitatea la naștere a șanselor în viață ar fi o condiție suficientă pentru existența unei autentice egalități de șanse, atunci chiar și o societate în care există caste privilegiate, dar în care se practică sistemul redistribuirii aleatorii a copiilor imediat după naștere ar putea trece testul. Din acest motiv, ideea că egalitatea de șanse în viață la naștere este garantul egalității reale de șanse ar putea fi respinsă. Acest lucru rămâne valabil chiar și dacă nu am alege nașterea, ci un alt moment al evaluării șanselor de viață, deoarece redistribuirea aleatoare s-ar putea face după acest moment.

Dacă însă vom considera că egalitatea șanselor în viață este totuna cu egalitatea echitabilă de șanse, așa cum o concepe Rawls, atunci riscăm să ignorăm ceea ce el a subliniat în repetate rânduri, și anume faptul că întotdeauna accesul la cariere și poziții privilegiate trebuie să fie deschis pentru toți cei înzestrați, ceea ce scoate din discuție posibilitatea existenței unui sistem social care admite existența unor caste cu privilegii ereditare. După cum subliniază Mason, obiecția nu este însă respinsă prin aceasta, deoarece ideea că accesul trebuie să fie deschis pentru cei înzestrați (*careers open to talents*) nu este cu totul neproblematică, în sensul că pot exista situații în care acest principiu poate să intre în conflict cu acela care susține că indivizii egal înzestrați și egal motivați ar trebui să beneficieze de șanse egale de succes. Spre exemplu, prejudecățile etnice pot influența șansele de care dispun candidații, deoarece persoanele care fac selecția lor, oricât de bine intenționate ar fi și oricât ar dori să nu defavorizeze pe nimeni, se pot afla sub influența prejudecăților inconștiente, care să le sugereze, de pildă, că un individ aparținând unui anumit grup etnic este mai leneș sau mai puțin conștiincios. Aceste lucruri se întâmplă în realitate, și pentru contracararea efectelor lor se recurge uneori la stabilirea unui sistem de rezervare a unui număr de locuri candidaților ce aparțin grupului defavorizat astfel, conform cu reprezentarea sa proporțională în populație. Dar aceasta ar însemna că, urmărind să punem în practică principiul conform căruia toți trebuie să aibă șanse egale în viață vom încălca principiul după care carierele trebuie să fie disponibile pentru cei înzestrați, care nu admite nici un fel de alt criteriu afară de talentele și motivația celor interesați. Prin urmare, introducerea unui sistem de rezervare proporțională a locurilor ar fi inacceptabilă pentru Rawls, care argumentează că „în sistemul libertății naturale, distribuția inițială este reglată de aranjamentele implicite în concepția conform căreia carierele trebuie să fie deschise pentru cei înzestrați (...). Aceste aranjamente presupun un context în care există libertate egală (după cum specifică primul principiu) și o economie de piață liberă. Acestea presupun egalitatea formală de șanse, în sensul

²⁶ Cf. J.S. Fishkin, *Justice, Equal Opportunity, and the Family*, Yale University Press, 1983, B. Barry, "Equal Opportunity and Moral Arbitrariness", în N. Bowie (ed.), *Equal Opportunity*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1988., apud A. Mason, *op. cit.*, p. 77.

că toți indivizii trebuie cel puțin să beneficieze de aceleași drepturi legale de a accede la toate pozițiile sociale privilegiate”²⁷.

Consecința acestei situații ar fi aceea că, dacă acceptăm că, pentru a exista realmente egalitate echitabilă a șanselor trebuie să fie respectate atât principiul după care oportunitățile de carieră trebuie să fie deschise celor talentați, cât și acela după care șansele în viață ale celor egal înzestrați și motivați ar trebui să fie egale, atunci în anumite situații ar fi imposibil să existe egalitate echitabilă de șanse. Pentru a evita conflictul între cele două principii, Rawls ar trebui să formuleze și aici o regulă de prioritate, care să stabilească precis care dintre ele ar trebui să fie aplicat mai întâi atunci când ele ajung în conflict. Mason observă însă că, dacă meditam mai profund asupra acestei chestiuni, vom ajunge să observăm că nu mai e clar de ce ar trebui ca ideea de competiție liberă să aibă rol de axiomă independentă.²⁸ Ceea ce constituie esența concepției lui Rawls este ideea după care, pentru a obține realmente egalitatea echitabilă a șanselor, trebuie să contracarăm efectele diferențelor apărute între oameni din cauza circumstanțelor sociale, din motivul că acestea sunt arbitrare din punct de vedere moral, ceea ce conduce la egalizarea șanselor de succes ale celor care sunt la fel de înzestrați și motivați. Dar aceasta înseamnă că ideea după care cei mai calificați trebuie să acceadă la pozițiile socio-economice dezirabile nu este un principiu de sine stătător, ci o consecință derivată din principiul după care persoanele cu talente și motivații similare trebuie să aibă șanse egale.

În opinia lui Andrew Mason, teoria lui Rawls despre egalitatea echitabilă de șanse, gândită în acest context, prezintă o structură compusă din trei elemente principale: (1) o intenție subiacentă, și anume aceea de a contracara efectele circumstanțelor sociale diferite, din motivul că ele ar fi arbitrare din punct de vedere moral; (2) un principiu de acțiune practică, destinat să reglementeze proiectarea instituțiilor sociale, prin care să se definească ce anume trebuie să înțelegem prin această acțiune de contracarare (acesta este principiul după care cei ce dispun de înzestrări egale și motivații egale, cuantificate la un anumit moment ulterior nașterii, ar trebui să se bucure de oportunități de succes egale); (3) o specificare a celor mai potrivite metode de aplicare practică a acestui principiu, acestea fiind selectarea candidaților cu calificările cele mai bune și asigurarea accesului egal la educație pentru toți indivizii²⁹.

Odată înțeleasă această structură, observăm că obiecția lui Barry și Fiskin poate fi respinsă imediat: de fapt, egalitatea echitabilă de șanse nu poate fi realizată prin redistribuirea aleatoare a copiilor imediat după naștere, deoarece șansele de care aceștia urmează să se bucure în viață vor fi semnificativ influențate de situația

²⁷ J. Rawls, *op. cit.*, p. 62.

²⁸ A. Mason, *op. cit.*, p. 78.

²⁹ A. Mason, *op. cit.*, p. 79.

socio-economică a familiei în grija căreia sunt încredințați prin acest procedeu. Prin aceasta, principiul de acțiune practică ales își ratează scopul, deoarece intenția subiacentă nu mai ajunge să fie realizată.

Cea de-a doua obiecție importantă care ar putea fi formulată la adresa teoriei egalității echitabile de șanse este aceea că aceasta nu poate fi realizată decât prin abolirea instituției familiei, iar aceasta este o eventualitate inacceptabilă: „Mai mult, principiul șanselor echitabile poate fi doar imperfect tradus în faptă, cel puțin atâta vreme cât o anumită formă a familiei mai există. Măsura în care capacitățile naturale se dezvoltă și ajung să dea roade este afectată de tot felul de condiții sociale și atitudini de clasă. Chiar voința de a face un efort, de a încerca, și de a deveni astfel meritorii este ea însăși dependentă de circumstanțele sociale și viața într-o familie fericită. În practică, este imposibil să asigurăm șanse de reușită și oportunități culturale egale pentru cei care sunt la fel de înzestrați, astfel că am putea fi puși în situația de a adopta un principiu care recunoaște acest fapt și ca urmare atenuează efectele loteriei naturale înseși”³⁰. Dar dacă lucrurile stau astfel, și totuși nu dorim să renunțăm la dezideratul egalității de șanse, atunci de ce nu am renunța în cele din urmă la instituția familiei?

În spiritul teoriei lui Rawls, se poate răspunde la această întrebare arătând că libertățile fundamentale au prioritate în raport cu principiul egalității echitabile a șanselor. Între libertățile fundamentale ar putea să figureze (deși în text nu apare ca atare) și aceea de a constitui familii și de a crește și educa în cadrul acestora copiii așa cum consideră de cuviință, fără însă a le face vreun rău. În consecință, Rawls ar putea adăuga această chestiune pe lista libertăților fundamentale, și apoi să argumenteze că, deși dezideratul realizării egalității echitabile de șanse impune abolirea familiei, acest lucru nu este posibil deoarece faptul de a avea o familie face parte dintre libertățile fundamentale, care au preeminență asupra dezideratului egalității.

O a treia obiecție are în vedere intenția subiacentă a principiului egalității echitabile de șanse și afirmă că, din punctul de vedere al acesteia, principiul pur și simplu nu merge suficient de departe³¹. Maniera în care Rawls ajunge de la ideea după care carierele ar trebui să fie la dispoziția celor talentați la cea referitoare la egalitatea echitabilă a șanselor are în spate ideea că atribuirea pozițiilor socio-economice dezirabile nu ar trebui să fie influențată de factori care sunt arbitrari din punct de vedere moral. Dar principiul egalității de șanse continuă să permită ca accesul la pozițiile dezirabile să fie influențat de înzestrările naturale (acele talente sau abilități care sunt datorate moștenirii genetice), pe care Rawls le consideră de asemenea a fi elemente arbitrare din punct de vedere moral. Din acest motiv, consistența logică a argumentului îl obligă să admită că egalitatea echitabilă de șanse, gândită riguros, ar trebui să impună ca toți indivizii să dispună de șanse

³⁰ J. Rawls, *op. cit.*, p. 64.

³¹ A. Mason, *op. cit.*, p. 82.

egale de a ocupa o poziție dezirabilă indiferent de înzestrările lor naturale, și deci de meritele lor derivate din acestea. Ideea aceasta însă, după care atribuirea pozițiilor nu trebuie să țină cont de înzestrările naturale, pare să vină în conflict cu ceea ce oamenii cred în mod obișnuit despre modul în care trebuie înțeleasă egalitatea șanselor.

Răspunsul pe care l-ar putea oferi Rawls la această observație ține de modul în care trebuie înțeles raportul dintre principiul egalității echitabile a șanselor și principiul diferenței, în contextul în care este vorba despre contracararea diferențelor între circumstanțele sociale și între înzestrările naturale ale indivizilor³². Principiul egalității echitabile a șanselor creează posibilitatea ca diferențele între calitățile indivizilor care sunt moștenite genetic să influențeze accesul la pozițiile socio-economice avantajoase, pe când principiul diferenței limitează inegalitățile care rezultă de aici, în special cele privitoare la averi și venituri. Rawls explică rolul principiului diferenței astfel: „Presupunând că structura instituțiilor este aceea cerută de libertatea egală și de egalitatea echitabilă de șanse, așteptările ridicate ale celor care sunt mai bine poziționați sunt juste dacă și numai dacă ele funcționează ca parte a unei scheme care îmbunătățește perspectivele celor mai puțin avantajati membri ai societății. Ideea intuitivă este aceea că ordinea socială nu înseamnă instituirea și protejarea unor perspective atrăgătoare pentru cei care sunt mai bine situați, în afară de cazul în care acest lucru este în cele din urmă în avantajul celor mai puțin norocoși [...] Urmează că principiul diferenței este o idee pronunțat egalitaristă, în sensul că dacă nu are loc o distribuție care îmbunătățește situația ambelor persoane (ca să ne limităm la cazul a două persoane, pentru simplificare), atunci distribuția egală este de preferat”³³. În acest mod, teoria lui Rawls permite ca persoanele care sunt înzestrate cu abilități și înzestrări superioare să se bucure de recompense mai mari, dar numai dacă această procedură are drept consecință îmbunătățirea situației celor defavorizați. Dacă înțelegem relația dintre cele două principii în acest mod, atunci rezultă că principiul egalității echitabile a șanselor reglementează accesul la pozițiile sociale privilegiate, în timp ce rolul principiului diferenței este acela de a reglementa distribuția averii și a veniturilor.

Problema care rămâne de rezolvat în contextul acestui mod de a înțelege lucrurile este însă aceea a priorității principiului egalității echitabile a șanselor în raport cu principiul diferenței, în sensul că Rawls pretinde ca primul dintre ele să fie satisfăcut mai înaintea celuilalt, în eventualitatea în care ele ar intra în conflict. Dacă primul se referă la accesul la poziții dezirabile, iar cel de-al doilea la gestionarea averii, atunci nu e clar de ce egalitatea în ceea ce privește accesul la pozițiile socio-economice privilegiate nu ar trebui sacrificată cu scopul de a oferi beneficii materiale mai mari persoanelor celor mai dezavantajate din societate, adică de ce nu am acorda prioritate celui de-al doilea principiu în dauna primului³⁴.

³² Loc. cit.

³³ J. Rawls, *op. cit.*, p. 65–66.

³⁴ A. Mason, *op. cit.*, p. 83.

Concluzia lui Andrew Mason este aceea că această problemă a justificării priorității primului principiu, rămasă nerezolvată, subminează întreaga construcție teoretică a lui Rawls. Dacă, pe de o parte, considerăm că principiul egalității echitabile a șanselor reglementează distribuirea unui anumit bun, și anume a oportunităților de a ocupa poziții socio-economice dezirabile și avantajoase, atunci înseamnă că acordându-i preeminență în raport cu principiul diferenței, conferim o importanță disproporționat de mare șanselor de a ocupa aceste poziții. Dacă, pe de altă parte, vom considera că funcția acestui principiu este aceea de a contracara efectele diferențelor circumstanțelor sociale asupra șanselor de a dobândi anumite avantaje, în timp ce funcția principiului diferenței este contracararea efectelor diferențelor naturale asupra acelorași șanse, e greu de justificat de ce primul ar trebui să aibă prioritate în raport cu al doilea³⁵.

O perspectivă cu totul diferită asupra problemei egalității de șanse este aceea propusă de către Robert Nozick. Ea are drept fundament teoria dreptății ca îndreptățire (*justice as entitlement*) expusă de către Nozick pe larg în lucrarea sa *Anarhie, stat și utopie*³⁶, conform căreia fiecare persoană este îndreptățită (*entitled*) să dețină acele lucruri, drepturi și oportunități pe care este capabilă a le dobândi intrând în tranzacții (schimb, negociere etc.) legitime cu ceilalți membri ai societății. Această teorie constituie un exemplu clasic de doctrină a egalității bazată numai pe ideea de drepturi ale indivizilor, deoarece conferă prioritate absolută drepturilor individuale, în sensul că obligația de a respecta drepturile individuale ale celorlalți deține preeminență asupra tuturor celorlalte principii, inclusiv celor ce privesc corectitudinea, echitatea, bunăstarea, eficiența și alte tipuri de considerente utilitariste. În acest context, egalitatea este înțeleasă ca dreptul egal al fiecărei persoane de a-și exercita drepturile individuale, indiferent de faptul că această exercitare ar putea avea drept consecințe apariția de inegalități între indivizi. Egalitatea între persoane în ceea ce privește libertatea este totuna cu egalitatea formală de șanse, iar orice intervenție care ar putea interfera cu distribuția inegală a beneficiilor este permisă numai dacă respectă principiile dreptății, altfel fiind considerată o violare inacceptabilă a libertății persoanelor. În consecință, conform doctrinei lui Nozick, nu este permisă nicio intervenție colectivă în favoarea celor mai puțin avantajați, deoarece numai persoanele individuale pot decide dacă doresc sau nu să intervină pentru a se ocupa de nevoile celor defavorizați. În conformitate cu doctrina dreptății ca îndreptățire, oamenii nu au nicio obligație morală de a veni în ajutorul celorlalți deoarece fiecare individ are parte de ceea ce merită, ca o consecință a propriilor sale acțiuni. Fiecare are parte doar de ceea ce i se cuvine de drept, deoarece fiecare beneficiază de capacitatea de autodeterminare și se folosește de ea nestingherit, astfel că doar el însuși e responsabil de consecințele faptelor sale³⁷.

³⁵ Ibidem, p. 88.

³⁶ Cf. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.

³⁷ D. Mithaug, *Equal Opportunity Theory*, Thousand Oaks/London/New Delhi, Sage Publications Inc., 1996, cap. 4: "Freedom as Power", p. 95; M.W. Van Wyk, *Equal Opportunity and*

Această concepție privitoare la modul în care ar trebui să concepem o societate dreaptă privește viața socială ca pe o multitudine de tranzacții între indivizii care urmăresc diverse scopuri în viață, corespunzătoare cu nivelurile diferite ale capacităților lor personale, de care sunt considerați răspunzători ei înșiși. Fiecare este responsabil de modul în care este diferit față de alții în privința înzestrărilor, abilităților, oportunităților și realizărilor sale, și manifestă această responsabilitate prin însuși faptul că tranzacționează resurse cu ceilalți, cu scopul de a-și îmbunătăți perspectivele de succes în viață. Diferențele care există între indivizi în ceea ce privește capacitățile, oportunitățile și realizările nu au nicio legătură cu echitatea ori inechitatea. Nicio instanță exterioară, cum ar fi statul, nu are voie să intervină în aceste tranzacții, deoarece aceasta ar însemna o încălcare a autonomiei persoanelor și a dreptului lor la auto-determinare. Toate acestea au fost rezumate de către Nozick într-o formulare succintă a doctrinei sale, după care „lăsând la o parte problema achiziției și cea a rectificării, am putea spune: [să cerem] de la fiecare în funcție de ceea ce el însuși alege să facă, și [să concedem] fiecăruia în funcție de ceea ce el însuși face pentru sine (cel mai probabil cu ajutorul celorlalți în condiții contractuale) și ceea ce decid ceilalți să facă pentru el și să îi ofere din ceea ce le-a fost lor dat mai înainte (în condițiile acestei maxime) și nu au cheltuit ori transferat încă. În calitate de slogan, această regulă are defectele sale, după cum cititorul perspicace va fi observat. În consecință, pe post de rezumat și de simplificare semnificativă (și nu ca o maximă cu vreun înțeles independent), avem: De la fiecare după cum alege, fiecăruia după cum este ales.”³⁸

Conform interpretării lui Marius Willem Van Wyk, în lucrarea *Anarhie, stat și utopie*, Nozick urmărește să demonstreze trei lucruri: (1) că statul minimal este justificat și că el se dezvoltă în mod natural din starea de anarhie, deși doctrina anarhistă susține contrariul; (2) că orice stat mai extins decât statul minimal (*nightwatchman state*) va fi lipsit de legitimitate; (3) că statul minimal nu este doar singurul stat justificabil, ci și un ideal pentru care merită să luptăm³⁹. Pentru el, starea originară este una de anarhie, care e starea naturală în care se găsesc indivizii deținători de drepturi. Aceștia constată apoi că ar fi în avantajul lor să se angajeze în acorduri reciproce pentru a se proteja de acțiunile potențial agresive ale celorlalți, ceea ce va conduce în cele din urmă la apariția statului minimal, ca un produs al înțelegerilor încheiate de indivizi cu scopul de a-și proteja persoana și posesiunile. Nozick afirmă explicit că „statul minimal este cea mai extinsă formă de stat care poate fi justificată. Orice stat mai extins înseamnă o încălcare a drepturilor oamenilor”⁴⁰. Argumentul privitor la constituirea statului este de natură

Liberal Equality, teză de doctorat susținută la Facultatea de Arte și Drept, Rand Afrikaans University, mai 2001, disponibilă online la <https://ujdigispace.uj.ac.za/handle/10210/72>, cap. 7: “Nozick’s Entitlement Theory and Equality”. Expunerea care urmează se sprijină substanțial pe ideile conținute în aceste două texte.

³⁸ R. Nozick, *op. cit.*, p. 160.

³⁹ M.W. Van Wyk, *op. cit.*, p. 174.

⁴⁰ R. Nozick, *op. cit.*, p. 149.

contractualistă, dar, conform lui Nozick, nu existența contractului este elementul fundamental al statului minimal, ci faptul că indivizii sunt considerați deținători de drepturi individuale.

Insistența lui Nozick asupra faptului că forma minimală a statului este singura tolerabilă vine din atașamentul său față de ideea de drepturi individuale, și cu deosebire de conceptul de drept de proprietate individuală, care face ca filosofia sa politică să fie centrată în jurul unei singure valori, care dobândește preeminență absolută. Nozick pornește de la premisa că indivizii au drepturi naturale, adică drepturi care nu sunt stabilite prin legislație, ci sunt mai degrabă drepturi morale, și orice guvernământ este obligat să le respecte. Statul ia naștere fără să fie nevoie de consimțământul tuturor indivizilor, așa cum presupunea Locke, prin urmare nu există obligația morală de a te supune statului, ci doar obligația morală de a respecta drepturile naturale ale celorlalți. Ideea fundamentală este aceea că indivizii sunt deținătorii drepturilor, iar dreptul fundamental este acela de proprietate asupra propriei persoane, pe când dreptul de proprietate asupra altor lucruri, sau posesiuni, este privit ca un produs al tranzacțiilor în care indivizii se angajează în mod liber, respectând cele trei principii ale dreptății: (1) Principiul dreptății în achiziție, care privește modalitatea prin care lucrurile pe care nu le posedăm pot intra în posesia noastră; (2) Principiul dreptății în transfer, ce reglementează procesele prin care o persoană poate să transfere proprietăți unei alte persoane; (3) Principiul rectificării, care stabilește cum se pot corecta nedreptățile care pot apărea în achiziția și transferul proprietăților de-a lungul timpului⁴¹.

Pentru Nozick, drepturile individuale nu pot fi concepute decât sub forma unor reguli stricte care să limiteze o eventuală intervenție în sfera privată a oricărui individ, adică în sfera vieții, libertății și proprietății. Drepturile astfel concepute nu stabilesc un rezultat final de genul reducerii numărului de încălcări ale drepturilor în societate, ci reprezintă mai degrabă reguli pe care trebuie să le respectăm în relațiile noastre cu ceilalți. Acestea se aplică tuturor indivizilor și constau în interzicerea formală a violenței, a agresiunii, a constrângerii sau a amenințării cu constrângerea, care sunt singurele comportamente care pot fi interzise, fiindcă altfel ar fi imposibil să fie enunțate drepturi egale și necontradictorii pentru toți indivizii. Un drept reprezintă, deci, libertatea de a acționa fără a fi constrâns de altcineva. Drepturile generale nu fac nimic altceva decât să interzică intervenția prin intermediul forței într-o acțiune protejată printr-un drept individual. Ideea de dreptate este strâns legată de o teorie a proprietății ca îndreptățire (*entitlement theory of justice*). În esență, arată Nozick, „principiul complet al dreptății distributive (*distributive justice*) spune pur și simplu că o distribuție este dreaptă dacă fiecare este îndreptățit să dețină ceea ce posedă în urma distribuirii”⁴².

Dar dacă repartitia proprietății este dreaptă numai în condițiile în care fiecare este proprietarul doar a ceea ce este îndreptățit să dețină, urmează că teoria dreptății

⁴¹ *Ibidem*, p. 150–151.

⁴² *Ibidem*, p. 151.

ca îndreptățire este istorică, adică se poate decide dacă distribuția este dreaptă numai dacă ne referim la felul în care s-a produs ea realmente. Aceasta presupune necesitatea unei investigații de natură istorică a achiziției originare a dreptului de proprietate și a modului în care el a fost transferat de la un individ la altul. Dacă aceste procese au avut loc cu respectarea principiului dreptății în achiziție și a principiului dreptății în transfer, atunci proprietarul actual este îndreptățit să dețină ceea ce deține, indiferent de consecințele care decurg de aici pentru celelalte persoane. Redistribuirea averii dinspre cei bogați către cei săraci prin intermediul unui sistem de impozitare, ca și orice alt sistem de taxare care depășește ceea ce părțile au stabilit că este strict necesar pentru întreținerea statului minimal, sunt inacceptabile. Conform celor spuse de către Nozick, „din punctul de vedere al unei teorii a îndreptățirii, redistribuirea este o chestiune serioasă, deoarece implică, așa cum e cazul în realitate, o încălcare a drepturilor oamenilor. [...] Impozitarea veniturilor provenite din muncă se găsește pe picior de egalitate cu munca forțată”⁴³.

Dacă într-o societate în care funcționează o redistribuire structurală, principiile de redistribuire se bazează în principal pe drepturile celui care primește, teoria lui Nozick are în vedere drepturile celui care dă. Drepturile individuale sunt drepturile pozitive de a face ceva, cum ar fi acela de a încheia contracte, iar în urma exercitării lor decurg drepturi de proprietate asupra lucrurilor care au făcut obiectul acțiunii respective. Nu numai că din punct de vedere moral caritatea forțată nu are nici o valoare, dar nu are cum să existe o obligație reală impusă prin forță de a ajuta pe cineva. Drepturile sociale, așa cum sunt înțelese în genere, nu sunt drepturi, în sensul teoriei lui Nozick, ci chiar opusul lor, din moment ce creează obligații care violează drepturi individuale. Acesta este motivul pentru care impozitul este asimilat cu munca silnică: chiar dacă este lăudabil din punct de vedere moral să-ți ajuți aproapele, situația se schimbă radical atunci când ajutorul este reglementat juridic și impus cu forța.

Dreptatea socială, în sens de redistribuire, se situează astfel, după opinia lui Nozick, la antipodii adevăratei dreptăți. A pretinde din partea unei persoane să își sacrifice o parte din timpul său de muncă pentru a plăti un impozit destinat finanțării protecției sociale ori activităților de binefacere este totuna cu a o obliga să muncească pentru alții, iar această formă mascată de muncă forțată este o încălcare inacceptabilă a libertății persoanei, aproape la fel de rea precum sclavia. Dacă presupunem că distribuția inițială a proprietăților este una corectă, iar apoi indivizii încep să se angajeze în tranzacții, la un moment dat distribuția posesiunilor va începe să devină inegală. În aceste condiții, dacă tranzacțiile au avut loc într-o formă non-coercitivă, atunci distribuția finală rezultată trebuie de asemenea să fi considerată dreaptă, chiar dacă este una ilegală. Dacă cineva ar dori să restaureze starea originală de egalitate, atunci ar trebui să recurgă la forță pentru a redistribui lucrurile pe care indivizii le dețin în mod legitim, iar dacă ar dori să

⁴³ *Ibidem*, p. 168–169.

evite de la bun început posibilitatea ajungerii la starea de inegalitate, atunci ar trebui să interzică transferurile legitime de proprietate între persoane. Ambele alternative sunt însă inacceptabile din punctul de vedere al teoriei lui Nozick.

Singura situație în care el consideră că redistribuirea forțată este permisă e aceea în care, investigând istoria modului în care un lucru a ajuns să devină posesiunea cuiva, descoperim că principiul dreptății în achiziție sau principiul dreptății în transfer au fost încălcate. În această eventualitate, principiul rectificării permite o redistribuire coercitivă cu scopul de a schimba situația și a reconstitui pe cât este posibil starea de lucruri în așa fel încât ea să fie cât mai asemănătoare cu aceea care ar fi apărut dacă primele două principii nu ar fi fost încălcate⁴⁴. Spre exemplu, confiscarea abuzivă a proprietăților de către statul comunist justifică aplicarea principiului rectificării în scopul de a retroceda aceste proprietăți, ori de a acorda despăgubiri acolo unde acest lucru nu mai este posibil din diferite motive.

Din perspectiva teoriei dreptății ca îndreptățire, Nozick a criticat principiul diferenței propus de către Rawls, care constă în mod esențial din ideea unei echitabile distribuiri a beneficiilor și obligațiilor cooperării sociale. Trei motive îl determină să respingă acest principiu: (1) Ideea lui Rawls după care înzestrările și talentele (considerentele în funcție de care se accede la pozițiile sociale privilegiate) reprezintă doar niște consecințe întâmplătoare ale unor factori externi, pe care societatea are dreptul să le compenseze (dispunând astfel de ele ca de un fel de proprietate comună), ceea ce afectează respectul de sine al persoanelor autonome care dețin aceste înzestrări; (2) Nozick atacă presupuziția făcută de Rawls, după care înzestrările și abilitățile unei persoane sunt arbitrare din punct de vedere moral, argumentând că o persoană poate să fie îndreptățită să dețină ceva fără să fie neapărată nevoie să fi meritat să intre în posesia acelui lucru, adică cineva este îndreptățit a avea un anumit talent fără ca acesta să-i fi fost atribuit pe baza meritelor personale; (3) În al treilea rând, el contestă recomandarea lui Rawls după care societatea ar trebui să se folosească de cei care au mai mult succes și de realizările lor în beneficiul celor care au o situație mai precară, deoarece acest tip de compensare ar contraveni principiului kantian după care nu avem voie să tratăm o ființă umană ca pe un mijloc, ci doar ca pe un scop⁴⁵.

Din cele spuse până aici s-ar putea trage concluzia că doctrina lui Nozick nu lasă loc decât pentru acele măsuri de promovare a egalității de șanse care privesc simpla egalitate formală. Cu toate acestea, Van Wyk arată că există cel puțin două situații în care Nozick admite că sunt permise și intervenții de natură substanțială în scopul instituirii egalității șanselor, care însă presupun o oarecare extindere a limitelor acțiunii statului dincolo de varianta sa minimală⁴⁶.

Prima dintre acestea vizează situația în care este nevoie să fie aplicat principiul rectificării prin intermediul acțiunii afirmative cu scopul de a remedia

⁴⁴ M.W. Van Wyk, *op. cit.*, p. 176–177.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 178.

⁴⁶ M.W. Van Wyk, *op. cit.*, p. 178.

urmările unor nedreptăți care au avut loc în trecut prin încălcarea principiilor dreptății în achiziție și în transfer. Se întâmplă adesea ca unii oameni să fure proprietatea altora, să îi înșele, să îi aducă la condiția de sclavi, să le ia produsele muncii, să îi împiedice a trăi așa cum doresc ori să îi excludă prin forță de la participarea în activitățile de schimb ale pieței⁴⁷. Toate acestea constituie în mod evident nedreptăți, ceea ce ridică problema reparării lor și a ceea ce trebuie și poate fi făcut în mod legitim în acest sens, problemă care comportă o serie întreagă de interogații, după cum subliniază Nozick: Ce anume trebuie făcut pentru rectificarea nedreptăților? Ce obligații au cei care au comis nedreptatea față de cei a căror situație au înrăutățit-o prin acțiunea lor? Mai există obligații dacă se plătește o compensație imediat după ce nedreptatea a fost comisă? Ce se schimbă în situația în care beneficiarii nedreptății și cei afectați negativ de ea nu sunt implicați direct în actul injust, ci, de exemplu, urmași ai acestora? Un act injust față de cei care au săvârșit o nedreptate rămâne un act injust, ori poate fi considerat corect și îndreptățit? Care sunt limitele a ceea ce le este permis să facă victimelor nedreptății în scopul de a rectifica nedreptatea, inclusiv în cazul în care aceasta a fost comisă de către persoane ce acționează în numele statului? În fine, întrebarea care pare să fie cea mai importantă: până unde ar trebui să meargă cineva atunci când dorește să elimine consecințele unor nedreptăți comise în trecut⁴⁸?

Nozick argumentează că, „dacă presupunem că (1) victimele nedreptății sunt într-o situație mai rea decât ar fi fost într-o altă situație [în care nedreptatea nu ar fi fost comisă – n.n., S.B.] și (2) este cel mai probabil ca aceia aflați în grupul cel mai puțin favorizat să fie victimele (sau descendenții victimelor) celor mai grave nedreptăți, cărora li se datorează compensații din partea acelor care au beneficiat de pe urma acelor nedreptăți (care e de presupus că sunt actualmente cei mai bine situați în cadrul grupului, deși uneori cei care încalcă regulile fac parte dintre cei mai defavorizați), atunci o regulă generală aproximativă de corectare a nedreptăților ar putea fi următoarea: să organizăm societatea în așa fel încât să îmbunătățim condiția celui grup care a sfârșit prin a avea cea mai defavorabilă situație din întreaga societate, oricare ar fi el”⁴⁹. După Nozick, această regulă nu poate avea decât un caracter general, iar formularea ei specifică pentru fiecare situație în parte trebuie să țină seama de circumstanțele istorice concrete ale acesteia, adică de modul precis în care s-a produs încălcarea principiilor dreptății în achiziție și în transfer, pentru a se putea lua măsurile reparatorii care se impun în acel caz particular.

Problema care rămâne să fie rezolvată este însă aceea a limitelor până la care trebuie să mergem pentru repararea unei nedreptăți trecute. Ea are în vedere punctul până la care este necesar să ne întoarcem în trecut pentru a investiga istoria nedreptăților săvârșite, iar Nozick nu oferă o regulă generală pentru rezolvarea

⁴⁷ R. Nozick, *op. cit.*, p. 152.

⁴⁸ Loc. cit.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 231.

acestei chestiuni. El admite că este necesară o investigație istorică, prin care să se estimeze cum anume ar fi arătat situația dacă nici o nedreptate nu s-ar fi comis, ceea ce înseamnă că trebuie mers până la descoperirea informațiilor relevante pentru ca estimarea să poată fi făcută cu acuratețe. Dacă ea nu corespunde cu starea reală de fapt, atunci trebuie ca aceasta să fie modificată până când ajunge să fie cât mai asemănătoare cu estimarea. Există cazuri în care sunt posibile mai multe estimări ale situației ipotetice, iar atunci trebuie făcută o alegere a aceleia care ar trebui să fie obținută în realitate prin acțiuni rectificatorii, caz în care pot fi luate în calcul și principii ale egalității substanțiale, pe care Nozick le respinge în principiu⁵⁰.

Conform interpretării propuse de către Bron Raymond Taylor, principiul rectificării, în varianta propusă de către Nozick, are o acțiune limitată de insistența sa asupra respectării principiului autonomiei persoanei, în privința a două aspecte importante: (1) principiul rectificării este aplicabil doar în măsura în care este posibil ca persoana care a încălcat principiile dreptății în achiziție și transfer (și nu urmașii acesteia, de exemplu) să fie obligată să ofere compensații celor care au fost victimele reale ale acestor încălcări (și nu urmașilor lor) și (2) principiul rectificării este aplicabil doar în acele situații în care este posibilă estimarea rezonabil de precisă a modului în care ar fi arătat distribuția posesiunilor în cazul în care nici o încălcare a principiilor dreptății în achiziție și transfer nu ar fi avut loc. Consecințele practice care decurg de aici sunt destul de limitative: (1) Este greu de crezut că principiul rectificării ar putea fi aplicat pentru a oferi compensații victimelor unor nedreptăți comise cu mai mult de o generație sau două; (2) Acțiunea afirmativă preferențială nu este justificată și permisă, cu excepția situațiilor în care este vorba de supraviețuirea persoanelor; (3) Acțiunea afirmativă care are în vedere grupuri nu este justificată și permisă deoarece încalcă drepturile individuale garantate de teoria îndreptățirii; (4) Aplicarea teoriei lui Nozick va proteja persoanele individuale împotriva nedreptăților și discriminărilor trecute sau prezente doar atâta vreme cât victima individuală și autorul individual pot fi identificați cu precizie⁵¹.

Având în vedere aceste considerente, concluzia lui Van Wyk este că, din punctul de vedere libertarian al lui Nozick, acțiunea afirmativă este justificabilă cu deosebire în cazurile în care discriminările sau alte nedreptăți au avut loc relativ recent, iar victimele și autorii pot fi identificați. Accentul pus de acesta pe drepturile și libertățile individuale face ca principiul rectificării să nu fie aplicabil în cazul unor întregi grupuri și categorii sociale care au fost victime ale nedreptăților (cum este cazul abuzurilor săvârșite de către reprezentanții statului comunist din România împotriva unor întregi categorii sociale, economice sau etnice), deoarece pentru el doar indivizii, și nu grupurile pot fi considerați în mod legitim ca fiind victime.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 153, v. și nota.

⁵¹ B.R. Taylor, *Affirmative Action at Work. Law, Politics, and Ethics*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1991, p. 41, apud M.W. Van Wyk, *op. cit.*, p. 180.

Cea de-a doua situație se referă la ceea ce Nozick, în capitolul al V-lea din *Anarhie, stat și utopie*, numește „clauza lockeeană” (*the Lockean proviso*), cu referire la clauza condițională a dreptului de apropiere despre care vorbește John Locke în capitolul al cincilea al lucrării sale *Second Treatise on Government*⁵². Aici, discutând despre problema proprietății și a muncii, Locke arată că indivizii au dreptul de a dobândi posesiuni folosind în procesul muncii resurse pe care natura le oferă, însă ei pot face acest lucru numai în măsura în care rămâne o cantitate suficientă din acestea la dispoziția celorlalți oameni care ar putea avea nevoie de ele: „Nici luarea în posesie a unei parcele de teren, prin îmbunătățirea ei, nu reprezintă un prejudiciu la adresa altui om, de îndată ce rămâne încă suficient și la fel de bun, chiar mai mult decât ar putea folosi cel încă neîmproprietărit. Astfel că nu a rămas mai puțin pentru ceilalți în urma acestei luări în posesie. Aceasta deoarece faptul că el a lăsat încă disponibil atâta cât pot folosi ceilalți este tot așa ca și când nu ar fi luat nimic. Nimeni nu s-ar putea simți afectat de faptul că un om a băut apă, deși a luat o înghițitură bună, atâta vreme cât are pentru a-și potoli setea un întreg râu care a rămas la dispoziția sa. Iar situația terenului și a apei, acolo unde există ambele din belșug, este cu totul asemenea”⁵³.

După Locke, resursele naturale reprezintă în mod original proprietatea comună a tuturor indivizilor. Aceștia au dreptul de a-și investi forța de muncă (ce constituie proprietate privată, în virtutea dreptului natural de proprietate asupra propriei persoane) pentru a utiliza părți din proprietatea comună, pe care o transformă astfel în proprietate privată, pe care au dreptul natural de a o proteja de eventualele injoncțiuni ale celorlalți. Nozick a preluat ideea de proprietate asupra propriei persoane, ca și pe aceea a clauzei de apropiere și s-a folosit de ele pentru a nuanța principiul dreptății în achiziție, ajungând să formuleze propria versiune a clauzei, cu ajutorul căreia să putem stabili în care circumstanțe achiziția posesiunilor este îndreptățită.

În varianta lui Nozick, clauza lockeeană stabilește că, deși orice act de luare în proprietate afectează ceea ce poate fi considerat proprietate comună, și astfel reduce posibilitățile și limitează drepturile celorlalți de a proceda la fel, el este acceptabil atâta vreme cât nu înrăutățește cu nimic situația celorlalți în raport cu starea în care nu ar fi existat nici un fel de proprietate privată: „Un proces care dă naștere în mod normal unui drept transmisibil de proprietate asupra unui lucru care mai înainte nu era proprietatea nimănui nu va fi acceptabil dacă poziția celorlalți, care prin aceasta nu mai au libertatea de a se folosi de lucrul respectiv, este înrăutățită pe cale de consecință”⁵⁴. Clauza limitativă nu este însă absolută, deoarece Nozick arată că un individ este îndreptățit să ia în posesie un lucru de care și alții ar putea avea nevoie, în condițiile în care le oferă acestora compensații și

⁵² Cf. R. Nozick, *op. cit.*, p. 175 sq.

⁵³ J. Locke, *Second Treatise of Government*, ed. R. Cox, Wheeling, IL, Harlan Davidson Inc., 1982, § 33.

⁵⁴ R. Nozick, *op. cit.*, p. 178.

prin aceasta situația lor nu se înrăutățește: „doar în cazul în care el nu oferă acestora compensații, luarea în posesie va fi considerată o încălcare a clauzei referitoare la principiul dreptății în achiziție și va fi una ilegală”⁵⁵.

Nozick oferă câteva exemple extreme în care funcționează clauza limitativă. Astfel, o persoană nu poate lua în posesie singura sursă de apă dintr-un deșert, urmând ca apoi să îi taxeze pe cei care au nevoie de apă. De asemenea, nu îi este permis să perceapă o taxă nici în situația în care deține o sursă de apă, iar toate celelalte seacă, în afară de a sa. În mod similar, proprietarul unei insule izolate nu are dreptul de a refuza unui naufragiat dreptul de acces pe insulă și de a considera că acesta îi încalcă dreptul de proprietate⁵⁶. Toate aceste situații presupun recursul la clauza limitativă privind dreptul de apropiere și pun în evidență o trăsătură esențială a acesteia: rolul său esențial este acela de a limita drepturile de proprietate atunci când exercitarea acestora ar conduce la limitarea sau interzicerea accesului celorlalte persoane la condițiile de bază ale exercitării libertății. Clauza lockeeană se aplică, în viziunea lui Nozick, doar atunci când condițiile de subzistență ale celorlalți sunt înrăutățite prin recursul exclusivist la exercitarea unui drept de proprietate⁵⁷.

Trebuie observat însă că Nozick este de părere că nu se poate face apel la clauza lockeeană decât pentru evitarea înrăutățirii stării cuiva, dar nu și pentru îmbunătățirea acesteia. Spre exemplu, arată el, un cercetător care a sintetizat o nouă substanță care tratează eficient o boală și care refuză să o vândă altfel decât în condițiile stabilite de el nu poate fi obligat să procedeze altfel în virtutea clauzei limitative, deoarece el nu a înrăutățit situația nimănui prin acțiunile sale, lipsindu-i de ceea ce el însuși a luat în proprietate. Ceilalți sunt liberi să utilizeze aceleași ingrediente pe care el le-a folosit și să producă la rândul lor substanța respectivă, dacă au capacitatea de a o face. Tocmai această capacitate este aceea care produce diferența, însă ea nu este rezultatul unei luări în posesie a ceva ce mai înainte era proprietate comună, și deci nu face obiectul clauzei restrictive.

Din acest considerent, rezultă că acțiunea afirmativă destinată să egalizeze oportunitățile nu poate beneficia de sprijinul clauzei lockeene în acest sens, și deci nu este acceptabilă decât pentru evitarea înrăutățirii situației cuiva, nu și pentru îmbunătățirea ei. În general, acțiunea afirmativă este destinată să rezolve situații de inegalitate relative la anumite privațiuni, iar nu la problema supraviețuirii înseși, astfel că versiunea propusă de către Nozick a clauzei lockeene nu oferă prea multe argumente în sprijinul programelor de realizare a egalității de șanse prin intermediul acțiunii afirmative. Desigur însă că limitele de aplicabilitate ale clauzei depind în mare măsură de ceea ce se înțelege într-un context dat prin condiții minimale necesare supraviețuirii, astfel că ele pot fi subiectul unor interpretări destul de elastice. Spre exemplu, ea nu poate fi aplicată în cazurile în care este

⁵⁵ Loc. cit.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 180.

⁵⁷ M.W. Van Wyk, *op. cit.*, p. 182.

vorba de îmbunătățirea șanselor unor persoane de a ocupa poziții sociale privilegiate, cum ar fi locuri de muncă foarte bine plătite, dar am putea recurge la ea atunci când e vorba de locuri de muncă de nivel mai puțin elevat, necesare persoanelor care altfel nu-și pot câștiga existența, ori pentru măsuri elementare de protecție socială⁵⁸.

În consecință, abstracție făcând de aceste două situații în care pare permisă transcenderea statului minimal prin anumite forme de acțiune afirmativă, Taylor observă că „o evaluare nozickeeană a problemelor sociale prin prisma priorității ideii de autonomie ar putea oferi un fundament pentru acțiunea afirmativă cu scop de protecție, dar nu preferențială. Acest lucru nu este surprinzător, de îndată ce teoria sa a îndreptățirii este preocupată în realitate de egalitatea de șanse (înțeleasă ca incluzând egalitatea accesului legal la societatea de piață, dar nu în mod necesar și egalitatea oportunităților reale de dezvoltare a talentelor naturale). Tendința teoriei libertariene de a susține acțiunea afirmativă sub formă de măsuri de protecție, dar nu preferențiale face puțin probabil ca o teorie libertariană să ofere argumente morale în sprijinul acțiunii afirmative, cel puțin în forma în care această politică este practică în momentul de față”⁵⁹.

În acest punct trebuie să atragem atenția asupra unui fapt, și anume acela că îndeobște se consideră că o concepție libertariană, precum aceea a lui Nozick, are drept categorie fundamentală ideea de libertate a individului. În cazul lui Nozick, însă, după cum subliniază Gerald Allan Cohen, deși lucrarea sa *Anarhie, stat și utopie* este considerată o expresie clasică a libertarianismului, „sugestia este înșelătoare. Aceasta pentru că angajamentul primordial al filosofiei sale nu este față de libertate, ci față de teza proprietății de sine (*self-ownership*), care susține că fiecare persoană este proprietara îndreptățită din punct de vedere moral asupra persoanei și capacităților sale și, în consecință, că fiecare este liber (din punct de vedere moral) să utilizeze acele capacități după cum dorește, în măsura în care nu se manifestă agresiv față de ceilalți”⁶⁰. Cohen consideră că pentru Nozick nu libertatea este condiția primordială din care derivă calitatea oamenilor de a fi proprietari de sine, deoarece el nu oferă nici o sugestie despre faptul că am putea cumva deriva proprietatea de sine din libertate. În realitate, faptul că individul este de la început considerat proprietarul legitim al persoanei sale este condiția originară din care derivă atât libertatea, cât și drepturile asupra corpului său și a abilităților sale.

Deoarece Nozick nu oferă în *Anarhie, stat și utopie* o analiză detaliată a noțiunii de proprietate de sine, și nici măcar o definiție explicită, Cohen încearcă să suplinească această carență arătând că „principiul libertarian al proprietății de sine afirmă că fiecare persoană se bucură, în ceea ce o privește, de drepturi exclusive de

⁵⁸ Loc. cit.

⁵⁹ B.R. Taylor, *op. cit.*, p. 43, apud M.W. Van Wyk, *op. cit.*, p. 182.

⁶⁰ G.A. Cohen, *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 67.

control și folosință, și prin urmare nu datorează nici servicii, nici bunuri nimănui altcuiva cu care nu a încheiat un contract pentru a i le furniza”⁶¹. Cel mai probabil, Nozick a derivat această idee din preceptul kantian după care indivizii trebuie să fie considerați întotdeauna drept scopuri în sine, și nu drept mijloace pentru atingerea altor scopuri: „ei nu pot fi sacrificați sau folosiți pentru realizarea altor scopuri fără consimțământul lor. Indivizii sunt inviolabili”⁶².

În aceste condiții, fiecare persoană deține în ceea ce o privește (sub formă de îndreptățire morală), toate acele drepturi pe care un stăpân de sclavi le are asupra unui sclav (sub formă de drept legal), și este moralmente îndreptățită să dispună de sine în același mod în care stăpânul unui sclav este îndreptățit legal să dispună de sclavul său⁶³. Aceasta nu înseamnă însă nicidecum că Nozick ar fi cumva de acord cu existența sclaviei, cum greșit s-ar putea înțelege, din moment ce însuși principiul proprietății de sine exclude posibilitatea acesteia, deoarece nici un individ, în măsura în care este proprietar asupra sieși, nu poate fi în mod legitim transformat în posesiunea altcuiva. Ideea proprietății de sine nu înseamnă altceva decât că fiecare individ este proprietarul îndreptățit asupra corpului său, a talentelor, abilităților și înzestrărilor cu care se naște și, prin extensie, asupra produselor care rezultă din exercitarea legitimă a forței sale de muncă și a acestor talente și abilități.

În aceste condiții, susține Nozick, „a dispune de rezultatele muncii altuia este echivalent cu a îl priva de un număr de ore din timpul său și a-l constrânge să desfășoare diferite activități. Dacă oamenii te obligă să desfășori o anumită muncă sau să muncești fără plată pentru o anumită perioadă de timp, aceasta înseamnă că ei decid ce anume trebuie să faci și ce scopuri trebuie să servească munca ta, indiferent de deciziile tale. Acest proces prin care ei te privează de puterea de decizie îi transformă în proprietari parțiali asupra persoanei tale; le dă un drept de proprietate asupra ta”⁶⁴. Acest lucru, însă nu este permis în principiu deoarece ar încălca principiul proprietății de sine.

Dar dacă individul este proprietarul de drept exclusiv asupra persoanei sale și a rezultatelor exercitării abilităților sale, atunci distribuția avuției și a beneficiilor în societatea considerată în ansamblu este o distribuție dreaptă dacă fiecare este îndreptățit să dețină ceea ce posedă, adică dacă a ajuns să aibă acele posesiuni prin acțiuni care nu încalcă principiul dreptății în achiziție și în transfer, precum și acela al rectificării. În consecință, distribuția avuției, a beneficiilor și a oportunităților este dreaptă, indiferent de cât de egală sau inegală se întâmplă să fie, oricât de corectă sau incorectă ni s-ar putea părea din punct de vedere intuitiv. Singurul lucru care contează este ca oamenii să fi ajuns să dețină ceea ce posedă într-o manieră consistentă cu principiile dreptății, ceea ce permite fără nici o restricție existența situațiilor în care unii oameni au mai mult decât alții, unii leneși care au noroc sunt

⁶¹ *Op. cit.*, p. 12.

⁶² R. Nozick, *op. cit.*, p. 3–31.

⁶³ G.A. Cohen, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁴ R. Nozick, *op. cit.*, p. 172.

mai bogați decât cei care muncesc din greu, sau indivizi aflați în conflict cu morala o duc mai bine decât oamenii corecți și cinstiți⁶⁵. De aici rezultă că inegalitatea poate fi gândită ca o stare perfect normală și care se bucură de îndreptățire indiscutabilă, iar egalitatea programatică în ceea ce privește averea, beneficiile, oportunitățile poate fi realizată numai cu prețul comiterii de nedreptăți, de îndată ce instituirea și menținerea unei stări de egalitate presupune încălcarea dreptului individual la proprietatea de sine⁶⁶.

Conform teoriei dreptății propusă de Nozick, individul este îndreptățit să dețină tot ceea ce a dobândit prin exercitarea înzestrărilor sale ori prin schimburi legitime cu ceilalți, ceea ce nu mai lasă loc pentru nici un fel de intervenție colectivă în favoarea celor care sunt mai puțin avantajați, deoarece numai persoanele individuale au libertatea de a decide dacă doresc sau nu să ofere ajutor celor care au nevoie de el. Din această perspectivă, nu există nicio obligație morală de a veni în ajutorul celor defavorizați, deoarece fiecare persoană ajunge să aibă parte de ceea ce merită, ca o consecință a acțiunilor proprii: fiecare merită situația în care se găsește, deoarece ajung aici în virtutea capacității proprii de autodeterminare. Aceasta se întâmplă, consideră Mithaug, deoarece viața socială este înțeleasă ca o succesiune de tranzacții între indivizi care urmăresc atingerea unor scopuri corespunzătoare diferitelor capacități de care dispun. Diferențele dintre indivizi în ceea ce privește capacitățile, șansele și rezultatele sunt considerate ca fiind responsabilitatea acestora, iar fiecare dintre ei arată că își asumă această responsabilitate prin faptul că se angajează în tranzacții cu scopul de a-și îmbunătăți capacitatea de a obține ce doresc în viață. Faptul că indivizii diferă în ceea ce privește capacitățile și oportunitățile nu trebuie privit ca o nedreptate, iar intervențiile colective pentru corectarea acestei situații sunt ilegitime deoarece presupun încălcări ale libertății și dreptului la autodeterminare ale persoanei⁶⁷.

Drepturile individuale nu constituie, după Nozick, ceva cu care indivizii sunt înzestrați de la început, în virtutea unui principiu normativ universal, ci sunt câștigate de către fiecare membru al societății, deoarece ele emană din tranzacțiile specifice în care se angajează aceștia în mod voluntar, în care fiecare parte cedează o parte din resursele sale în schimbul unei părți din ceea ce posedă celălalt. Legitimitatea tranzacțiilor vine din faptul că fiecare parte este de acord să respecte drepturile celeilalte într-o anumită sferă a domeniului resurselor și oportunităților, în schimbul recunoașterii drepturilor sale în altă sferă. Rezultatul acestei situații, arată Mithaug, este acela că oportunitățile trebuie gândite ca drepturi și obligații: dreptul lui X la oportunitatea 1 depinde de responsabilitatea lui Y de a-i permite lui X accesul la ea, în timp ce dreptul lui Y la oportunitatea 2 depinde în același fel de responsabilitatea lui X de a-i permite accesul la aceasta. Indivizii sunt de acord să

⁶⁵ Ed. Feser, Robert Nozick (1938-2002), în „Internet Encyclopedia of Philosophy”, disponibil on-line la <http://www.iep.utm.edu/nozick/>.

⁶⁶ M.W. Van Wyk, *op. cit.*, p. 183.

⁶⁷ D. Mithaug, *op. cit.*, p. 95; R. Nozick, *op. cit.*, p. 159–160.

își respecte reciproc drepturile cu privire la distribuția oportunităților și la accesul la diferite resurse. Echitatea se definește ca situația în care distribuirea oportunităților s-a realizat în urma acordului părților, iar oportunitățile de care dispune fiecare individ îi aparțin în mod îndreptățit deoarece au fost dobândite în acord cu principiile dreptății în achiziție și transfer. Nu există nicio altă modalitate îndreptățită de distribuire a oportunităților, deoarece orice altă procedură ar viola un acord anterior la care s-a ajuns pe calea unei tranzacții liber consimțite între parteneri egali⁶⁸.

În situația în care, pentru Nozick, ceea ce este recunoscut ca fiind dreptul unei persoane este ceea ce ea reușește să dobândească prin tranzacții libere cu ceilalți, iar ceea ce se negociază în aceste tranzacții depinde de capacitățile persoanei și de facultatea sa de autodeterminare, atunci urmează că dacă o persoană nu dispune de capacitățile și de șansa de a-și schimba viitorul prin negocierea unei noi oportunități cu ceilalți, atunci nu va putea să-și asigure oportunitatea respectivă. În consecință, arată Mithaug, persoana respectivă nu va fi îndreptățită să pretindă accesul la oportunitatea respectivă, ca la un drept al ei, iar ceilalți nu vor avea nicio obligație de a-i respecta dreptul la aceasta. Deoarece în acest fel anumite persoane sunt private de anumite șanse, din cauza faptului că nu dispun de capacitățile necesare pentru a-și asigura accesul la ele prin negociere cu ceilalți, ele nu pot pretinde că există o discrepanță între ceea ce li s-ar cuveni de drept și ceea ce dețin în fapt, și nu au nici un drept de a cere ca această discrepanță să fie eliminată de către societate. Indivizii sunt îndreptățiți să posede doar acele lucruri și să aibă acces la acele oportunități pe care sunt capabili să și le procure singuri, utilizându-și în mod liber înzestrările naturale și angajându-se în tranzacții legitime cu ceilalți. Ceea ce nu pot obține prin propriile puteri, nu sunt îndreptățiți să aibă. Drepturile unei persoane sunt acele oportunități pe care îi poate determina pe ceilalți să i le respecte în virtutea capacităților sale de negociere, iar obligațiile sale reprezintă ceea ce ea însăși trebuie să admită și să respecte în ceea ce privește pretențiile celorlalți. Dacă o persoană negociază cu o alta de pe poziții care sunt în mod legitim mai puternice, atunci raportul drepturi-obligații care se va institui, deși va fi unul dezechilibrat, va fi totuși întru totul legitim, ceea ce înseamnă că persoana respectivă este perfect îndreptățită să beneficieze de oportunități mai bune decât cealaltă⁶⁹.

Consecința acestui mod de a înțelege dreptatea este aceea că singurul mod în care un individ poate dobândi bunuri sau își poate îmbunătăți șansele în viață este angajarea în tranzacții libere cu ceilalți. Nozick arată că „nimeni nu are drepturi la ceva dacă aceasta presupune lucruri sau acțiuni asupra cărora alți indivizi au drepturi. Drepturile și îndreptățirile altora asupra unor lucruri particulare (acest creion, propriul corp și așa mai departe), precum și modul în care ei decid să se folosească de aceste drepturi și îndreptățiri determină mediul extern al fiecărui

⁶⁸ D. Mithaug, *op. cit.*, p. 96.

⁶⁹ Loc. cit.

individ și mijloacele care îi stau la dispoziție. Dacă scopurile sale presupun utilizarea unor mijloace asupra cărora alții au drepturi, atunci el trebuie să își asigure cooperarea voluntară a acestora”⁷⁰.

Dar dacă fiecare este îndreptățit să aibă doar ceea ce a reușit să dobândească în mod legitim prin propriile puteri, iar unicul mod în care distribuirea proprietății și a oportunităților poate fi modificată este angajarea liberă în tranzacții a indivizilor, atunci urmează că, indiferent de faptul că oportunitățile pot fi inegal distribuite, nu este permisă nici o acțiune a societății pentru corectarea acestei situații. Ceea ce deține fiecare în materie de bunuri sau oportunități este ceea ce a reușit el însuși să dobândească, adică tot ce este îndreptățit să dețină, atât din punct de vedere legal, cât și moral, cu alte cuvinte, fiecare are parte de ceea ce merită. Cei care au parte de oportunități mai bune, se află în această situație deoarece s-au dovedit mai capabili să și le procure, iar cei care au mai puține drepturi și mai puține oportunități sunt aceia care au fost mai puțin capabili de a și le asigura prin tranzacții cu ceilalți membri ai societății, din cauza înzestrărilor naturale mai precare, a abilității limitate de negociere ori a faptului că au depus mai puține eforturi în acest sens. Din punctul de vedere al teoriei lui Nozick, singurul mod acceptabil prin care această stare legitimă de fapt poate fi modificată, iar situația celor mai puțin favorizați îmbunătățită este prin acțiunea individuală voluntară a celor care sunt mai bine situați economic și social. Nu este permisă nici acțiunea colectivă, nici obligarea acestora din urmă să ia măsuri pentru egalizarea oportunităților, singura modalitate acceptabilă fiind tot angajarea în tranzacții individuale libere. Este posibil ca în urma acestor tranzacții să aibă de câștigat nu doar cei defavorizați, ci și cei care doresc să îi asiste, cel puțin în privința gratitudinii, deferenței și a prestigiului social⁷¹.

Trebuie observat în încheiere, după cum accentuează și Cohen, că, deși inegalitatea în ceea ce privește posesiunile ori șansele nu este moralmente condamnabilă din punctul de vedere al teoriei lui Nozick, iar existența ei nu permite nici un fel de măsuri colective de îndreptare a situației, el nu descurajează nicidecum inițiativa individuală a persoanelor care doresc să întreprindă acțiuni pentru corectarea ei⁷². Oricine e liber să considere că este greșit din punct de vedere moral să nu îi ajuti pe cei defavorizați și că a nu face acest lucru este blamabil, însă e la fel de liber să creadă contrariul. Din acest motiv, nimeni nu are dreptul de a acționa pentru egalizarea șanselor decât în nume propriu și cu resurse proprii, fapt pentru care teoria lui Nozick interzice impozitarea forțată și alte forme prin care inegalitățile sunt eliminate prin acțiunea colectivă constrângătoare a statului, care e defavorabilă unor persoane, și prin aceasta le încalcă drepturile. Nozick nu încurajează oamenii să se bucure că există inegalități, ci doar constată că acestea există, și că nu sunt ilegite dacă nu se încalcă principiile dreptății atunci când ele

⁷⁰ R. Nozick, *op. cit.*, p. 238.

⁷¹ D. Mithaug, *op. cit.*, p. 98.

⁷² G.A. Cohen, *op. cit.*, p. 68.

apar. El nu-i îndeamnă pe oameni să refuze să îi ajute pe cei defavorizați, ci doar subliniază că această acțiune trebuie să fie produsul inițiativei private a individului, și nu a acțiunii statului, care ar încălca astfel libertățile și drepturile persoanelor. Principiul proprietății de sine arată că fiecare om ar trebui să fie liber să facă tot ceea ce dorește cu sine însuși și cu ceea ce deține legitim, atâta timp cât nu afectează negativ libertatea celorlalți, și deci el e liber să acționeze pentru egalizarea șanselor și pentru a oferi compensații celor defavorizați, dacă el însuși decide în mod liber că dorește să facă acest lucru, însă statul ori societatea nu au niciun drept de a-l constrânge să facă aceasta împotriva voinței sale.

DISCURSUL MINCINOS: RADIOGRAFII CLASICE ȘI CONTEMPORANE (II) *

ANA BAZAC

SOCIOLOGIA DISCURSULUI MINCINOS: PLATON ȘI MACHIAVELLI

În cele ce urmează, interesul se concentrează nu asupra motivelor psihologice pentru care mint oamenii¹, ci exclusiv asupra mecanismului prin care discursul mincinos se angrenează în relațiile de putere² (având, deci, motive egoiste, de interese materiale și de putere politică) și asupra consecințelor acestei angrenări în procesul educației democratice.

Platon a fost cel care a descris fără falsă pudoare discursul mincinos ca instrument al puterii, și, concret, al impunerii supunerii în fața dominației. Acest tip de discurs mincinos a fost socotit de către el drept o *minciună nobilă*: modelul omului putea să fie cel al omului care spune mereu adevărul și care nu dăunează niciodată celorlalți³, dar, cum în cetate oamenii sunt de diferite feluri, și cum, pentru ca cetatea să dăinuie și să fie armonioasă, trebuie să existe o strictă diviziune a muncii și o strictă respectare a legilor, oamenii trebuie să se supună necondiționat acestor legi. Cum poate fi, însă, obținută, o asemenea supunere? Și prin violență, desigur. Dar modalitatea mai eficientă este aceea a manipulării, am spune noi cu un termen modern.

Concret, Platon a vorbit de modalitatea prin care oamenii pot fi făcuți să se distanțeze de opiniile (rele) pe care le-au avut, iar această modalitate constă în comunicarea către ei, cu bună știință, a miturilor care reprezintă cea mai bună legitimare a *statu quo*-ului. „Atunci oare vom îngădui cu ușurință să asculte copiii, te miri ce mituri, plăsmuite de către te miri cine și să-și umple adesea sufletele cu opinii cu totul potrivnice acelor pe care socotim că ei trebuie să le aibă, atunci când vor fi oameni în toată firea?” „Nu vom îngădui așa ceva!” „Mai întâi deci, pe cât se pare, trebuie să-i supraveghem pe alcătuitoarii de mituri. Dacă ei compun un

* Partea I a fost publicată în *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XIX, București, Editura Academiei Române, 2011.

¹ Aldert Vrij, *Detecting Lies and Deceit: Pitfalls and Opportunities*, Second edition, Chichester, John Wiley & Sons, 2008, p. 18–19.

² Căci tocmai manifestarea relațiilor de putere, cu diferențierile sociale și cu nedreptatea, i-au permis lui Hesiod (*Theogonia*, 226) să vorbească despre minciuni (*pseudo-logoi*) alături de relele (munca dură – *ponos*, uitarea – *lethe*, foametea – *limos*, dureri – *algea*, luptele – *hysminai*, bătăliile – *makhai* etc.) dezvăluite de conflict (*Eris*).

³ Platon, „Republica” (traducere de Andrei Cornea), în Platon, *Opere*, V, Ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Cuvânt prevenitor de Constantin Noica, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, 331d, p. 86.

mit bun, să-l acceptăm, dacă nu, să-l respingem. Iar apoi vom convinge dădacele și mamele să povestească copiilor miturile acceptate și să le plămădească sufletele cu ajutorul miturilor... Iar dintre miturile pe care ele le povestesc acum, multe trebuie alungate... (acestea sunt) mituri mincinoase... când un mit ar reprezenta rău, prin cuvânt, realitatea privitoare la zei și la eroi..."⁴.

Oamenilor trebuie să li se comunice și „acele istorii care să-i facă să se teamă cât mai puțin de moarte”⁵. „Trebuie, pe cât se pare, ca și în privința acestor mituri să alcătuim reglementări pentru cei ce vor să le povestească și să le cerem să nu arunce, pur și simplu, cu ocări asupra lumii lui Hades, ci, mai degrabă, s-o laude... vom șterge așadar toate poveștile de acest fel... Noi ne temem ca nu cumva paznicii să ajungă, din pricina acestei înfiorări, mai emotivi și mai slabi de înger decât se cade”⁶.

Concluzia lui Platon, care l-a îndreptățit pe Popper să îl considere un totalitar⁷, arată astfel: „Se cuvine, deci, ca doar cărmuitorii cetății să mintă, fie pe dușmani, fie pe cetățeni, având în vedere folosul cetății; tuturor celorlalți însă nu li se dă voie să mintă”⁸.

Mai târziu, Machiavelli a justificat astfel fenomenul discursului mincinos al deținătorilor de putere: „Cei care se comportă numai cu violență, asemenea leului, nu se pricep deloc la politică. Deci un principe prevăzător nu trebuie să-și țină cuvântul nici atunci când el se întoarce împotriva lui și nici atunci când au dispărut motivele ce l-au îndemnat să făgăduiască un lucru. Iar dacă oamenii ar fi cu toții buni, n-ar mai fi bună nici învățătura aceasta a mea. Dar fiindcă oamenii sunt răi și nu-și țin cuvântul dat față de tine, nici tu nu ești nevoit să-l ții față de ei”⁹. Mai mult, discursul mincinos prin care se obține puterea poate presupune – tocmai pentru că prințul este privit cu neîncredere de către popor (din moment ce și acesta minte) – și a spune adevărul, deoarece acesta va fi privit cu aceeași decepție ca și minciunile anterioare¹⁰, deci va fi un alt instrument de conducere.

Cu alte cuvinte, controlul și dominația oamenilor au loc mai eficient prin utilizarea discursului mincinos¹¹. O formă a acestuia este și promisiunea lipsită de

⁴ *Ibidem*, 377b–c, e, p. 146, 147.

⁵ *Ibidem*, 386a, p. 155.

⁶ *Ibidem*, 386b, p. 156, 387c, p. 157.

⁷ Karl R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii săi* (1945), București, Humanitas, vol. I, 1993.

⁸ Platon, „Republica” 389b–c, p. 160.

⁹ Niccolò Machiavelli, *Principele*, (1513), Traducere, tabel cronologic, note și postfață de Nicolae Luca, prefață de Gh. Lencan Stoica, București, Editura Minerva, 1994, Cap. XVIII, p. 90.

¹⁰ Prințul trebuie „să pară”... că „nu propovăduiește altceva decât pacea și credința, și e cel mai mare dușman și al unuia și al alteia”, *ibidem*, p. 91, 92.

¹¹ De aceea, proverbul lui Plutarh – *a minți este faptă de sclavi* – trebuie înțeles ca sancționare, din perspectiva categoriilor conducătoare care nu pun sub semnul întrebării legitimitatea raporturilor de putere, a reacției celor dominați la dominație. Dominația însăși fiind „mincinoasă” în raport cu intuiția oamenilor că inegalitatea socială și modalitățile de a o impune sunt opuse condiției umane ca atare, ca și în raport cu aspirația lor, răspunsul la dominație a putut avea loc nu numai prin supunere,

acoperire. Categoriilor conducătoare nici nu le trece prin cap să creadă în propriul lor discurs, să respecte cele afirmate, să se comporte în același fel în care pretind de la alții un comportament moral și, evident, să respecte cele promise¹². Machiavelli exprimă, în maniera naivă a descrierii celor ce se întâmplă în realitate, concepția cinică a elitelor: „dat fiind că nimeni nu-și ține cuvântul, nici tu nu trebuie să o faci”. Sigur că aici este vorba despre o metodică a conducerii, unde obiectivul esențial nu este acela al situării exemplului (iar conducătorul este un exemplu) pe un nivel înalt de moralitate, tocmai pentru ca supușii să aspire spre acest nivel și să imite comportamentul conducătorului, ci acela al modalităților celor mai eficiente și mai ieftine. Din metodică lui Machiavelli putem desprinde, însă, două idei: 1) că raporturile de putere, nedreptățile¹³ au determinat frica și generalizarea ascunderii adevărului din partea celor care suportau aceste nedreptăți și raporturi de putere, 2) că această situație a fost folosită pentru a legitima expandarea dominației și a manipulării.

nu numai prin revoltă fățișă, ci și prin minciună. Aceasta reprezenta un amestec de revoltă, neputință și frică: supraviețuirea celor supuși pe vecie nu putea să aibă loc decât prin folosirea unui amestec de discursuri, și adevărate și mincinoase, din moment ce stăpânii înșiși, chiar dacă nu îi mințeau în mod concret, își ocupau poziția în urma unui concurs mincinos de împrejurări.

¹² Adevărul acestui fapt a fost arătat de Platon: stăpânitorii cetăților nu se comportă altfel față de supuși decât păstorul față de oi și vite, pe care le îngrașă cu gândul doar la binele stăpânilor și al lor. „Crezi că la altceva ținesc ei zi și noapte, decât de unde să tragă ei înșiși vreun folos?... dreptatea și dreptul... (sunt) folosul celui mai tare și al cărmuitorului, și că doar paguba este proprie supusului și celui ce slujește... Lucrurile trebuie astfel privite, naiv peste poate ce ești, Socrate, anume că omul drept, pretutindeni e dezavantajat față de cel nedrept”, „Republica”, ediția citată, 343b–d, p. 103.

¹³ Platon a legat explicarea virtuții („Menon”, traducere de Liana Lupaș și Petru Creția, în Platon, *Opere*, II, Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și enciclopedică, 1976, 87b, p. 397, 88c, p. 399; 88a, b, c, p. 398–399; 97c, p. 409–410; 98a, p. 410; 100b, p. 414; 100b, p. 414) de aceea a dreptății. Aceasta, deoarece dreptatea apărea drept *obiectivul* cel mai important al reglementării vieții sociale, în timp ce virtutea era *calitatea* necesară a omului pentru a realiza acest obiectiv. Această supoziție este certificată de Hesiod, *Munci și zile* (sec. VIII î. e. n.), traducere de Ștefan Bezdechi, studiu introductiv de Ion Banu, București, Editura Științifică, 1957, 110–115, p. 51; 30–35, p. 46; 245–250, p. 55; 210, p. 54; 220, p. 54. Dar și de Theognis din Megara și Solon. Vezi și Thomas J. Figueira, „Khrēmata: Acquisition and Possession in Archaic Greece”, în *Social Justice in the Ancient World*, (Edited by K. D. Irani, Morris Silver, Contributor Morris Silver), Contributions in Political Science, Number 354, Global Perspectives in History and Politics, Westport, Connecticut, London, Greenwood Publishing Group, 1995, p. 47: Solon, fr. 13. 7–8: „Doresc să am, dar nu vreau să achiziționez proprietatea pe nedrept”, sau Theognis, „unii au răutate, acoperită de bogăție/alții au virtute, acoperită de sărăcie”, *ibidem*, deși există o condiționare a bogăției admise și plăcute zeilor de către dreptate și înțelepciune, p. 49. (Theognis, vers. 27–30, 523–526, 753–756, 1007–1012).

Toți aceștia ilustrează faptul că în perioadele de criză socială – când apar noi „interpretări” ale raporturilor sociale (concret – de putere) – problema dreptății și a nedreptății este trăită mai acut: deoarece dominația se manifestă în noi forme discreționare, cumva în contradicție chiar față de structurile existente (și percepute ca nedrepte) de dominație – supunere.

În acest sens, toate concepțiile filosofice concentrate pe etică – chiar dacă au reflectat intenția creatorilor lor de a ocoli trăirea nedreptății, sau neputința lor de a o înfrunța, adică de a se cantona unilateral în domeniul reflecției – pot fi înțelese ca semnale, mai mult sau mai puțin alienate, despre viața socială concretă.

PSIHOSOCIOLOGIA DISCURSULUI MINCINOS: DAVID OWEN

Concluzia sociologică a celor de mai sus este că oamenii mint în spațiul public – deci nu este vorba aici despre minciună în spațiul privat – datorită *raporturilor de putere*. În cadrul acestora, cei de jos mint ca să supraviețuiască sau să-și amenajeze nișe cât mai confortabile în mediul format din rețele ostile. Cei de sus mint ca să-și mențină sau să-și maximizeze pozițiile de putere.

Teoria că elitele conducătoare mint conștient, deci că membrii lor dețin în același timp și adevărul – pe care îl trec sub tăcere – dar și negația adevărului, aceea pe care o emit, este comună. Această teorie implică presupunerea că protagoniștii minciunilor din spațiul public¹⁴ valorizează în continuare adevărul și că ei își înving permanente procese de conștiință pentru a putea emite discursuri mincinoase (și încă într-un mod credibil). În realitate, lucrurile nu stau așa. Iar aceasta și datorită poziției în relațiile de putere și deoarece cuvintele au o forță mai mare decât se crede. Ele au și rolul de a crea realități, deci de a legitima comportamente.

S-a spus demult că puterea corupe, ba chiar înnebunește. Iar atunci când puterea cere emiterea constantă de discursuri mincinoase, se pun cel puțin două întrebări: de ce se comportă puterea astfel și care sunt consecințele proferării de minciuni asupra emitenților ca atare.

Cele două întrebări trimit la răspunsuri care arată întrepătrunderea lucrurilor. Cu alte cuvinte, perseverarea celor din clasa politică¹⁵ în a emite discursuri mincinoase are și consecințe asupra psihologiei emitenților acestor discursuri și reflectă și faptul că deja intrarea unor oameni în clasa politică a avut drept teren conturarea prealabilă a psihicului lor în convergență cu banalitatea discursurilor mincinoase la nivelul politicii.

¹⁴ Îi excludem, aici, pe formatorii de opinie din *mass media*.

¹⁵ Este interesantă descrierea recentă a clasei politice la Peter Osborne, *The Triumph of the Political Class*, London, Simon & Schuster, 2007, unde noua clasă politică britanică din ultimii 25–30 de ani este un grup caracterizat de atitudinea sa profesională față de politică, și nu ideologică, și care a făcut ca diferențele dintre partide să înceteze datorită căutării comune a puterii și a dominației (*patronage*); noua clasă politică a constituit un „capitalism de cumetrie” (*crony capitalism*, p. 123–124), bazat pe corupție, venalitate, dispariția distincției dintre public și privat și atacul asupra independenței marilor instituții ale parlamentului, tribunalului și serviciului civil; clasa politică este parteneră cu clasa media (*Media Class*) pe care o domină (aceasta fiind „*his ancillary arm*”, p. 5) și este produsul statului, adică „depinde de stat pentru statutul său, privilegiile sale speciale, structura carierei și crescând pentru sprijinul său financiar” (p. 3); AB, este o caracterizare extrem de importantă: dacă până în epoca descrisă de autor se putea vorbi despre o diferență între capitalismul occidental – bazat pe modelul weberian al birocrăției/chiar al clasei politice/al funcționarului și unde puterea economică a predominat și determinat puterea politică – și capitalismul birocratic din Est în care puterea economică a birocrăției decurgea din puterea sa politică, autorul a arătat că această diferență tinde să dispară în capitalismul târziu, cel din Occident tinzând să preia trăsăturile parazitare ale capitalismului birocratic; clasa politică este întrepătrunsă cu interesele marilor corporații, influențând luarea deciziilor în favoarea acestora (p. 4); ca urmare, noua clasă politică se diferențiază de vechile elite politice tocmai prin faptul ea are drept studiu exclusiv guvernarea și nu forme de viață exterioare acesteia (p. 6).

Cercetând psihologia liderilor politici, medicul și omul politic britanic David Owen¹⁶ a conturat legătura dintre putere și mișcarea psihicului uman. Atunci când un om are un loc sigur și de frunte în rețelele de putere – și, a subliniat autorul criteriul de non-contaminare cu boala psihică specifică, atunci când nu este educat să fie modest, nici să aprecieze critica și, evident, nici să fi exersat auto-critica, atunci când nu au nici simțul umorului și nici doza de realism care pare unora a fi cinism –, el poate contracta *sindromul hybris*.

Ce este acesta? *Hybris* înseamnă în greaca veche acțiunea care îl umilește pe cel care suportă această acțiune. Este vorba, deci, de o relație de putere între cel care umilește și victimă. Dar *hybris* se întoarce împotriva făptuitorului: căci acesta ajunge să sufere de sindromul *hybris*. Cei la putere și cei cărora li se pare că totul le este și în putință și permis, deci cei care au pierdut criteriul de evaluare a faptelor umane – diferența dintre bine și rău: a nu dăuna celorlalți, a nu le provoca suferințe de nici un fel, sau dimpotrivă, a face toate acestea – devin aroganți, supra-încercători în ei înșiși, plini de morgă, orgoliu, trufie, disprețuitori față de ceilalți și gata să se manifeste violent, chiar excesiv de violent.

Owen descrie câteva simptome ale sindromului *hybris*:

- o înclinație narcisistă de a vedea lumea ca o simplă arenă în care cei puternici își exercită puterea și caută gloria,
- o predispoziție de a face acele lucruri (de a expune acele discursuri) care îi pun în lumină bună și care le îmbunătățește imaginea,
- o preocupare disproporționată pentru propria imagine,
- o manieră mesianică de a vorbi despre ceea ce fac și o tendință spre exaltare în vorbă și maniere¹⁷.

Deoarece consecințele sindromului *hybris* sunt grave datorită deciziilor pe care conducătorii atinși de acest sindrom le iau, este necesară, spune Owen, o cercetare științifică, neurologică, pentru a vedea și cauzele dar, mai ales, pentru a putea preveni acest fenomen.

Așadar, legat de tema discursului mincinos, practicarea acestor discursuri pornește de la constatarea de către un tânăr care dorește să intre în clasa politică, că duplicitatea faptelor este banală: deci că discursurile sunt divergente față de realitate. În acest prim moment, se poate spune că tânărul respectiv încă are conștiința adevărului și a diferenței dintre acesta și discursul mincinos. Dar, dacă tânărul a intrat în clasa politică și luptă cu mijloacele specifice din acest domeniu pentru a accede la locuri cât mai avansate, deci dacă politicianului minciuna din

¹⁶ David Owen, *The Hubris Syndrome: Bush, Blair and the Intoxication of Power*, Politico's Publishing Ltd, 2007; David Owen, *In sickness and in power: illness in heads of government during the last 100 years*, London and New York, Praeger, Methuen Publishing Ltd, 2009.

¹⁷ Vezi și Seamus P. MacSuibhne, „What makes “a new mental illness”? The cases of solastalgia and hubris syndrome”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol 5, No 2, 2009, <http://www.cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/143/261>.

discursul său îi devine a doua natură, atunci, chiar dacă nu ajunge la sindromul *hybris*¹⁸, el ajunge să creadă că adevărul este tocmai discursul său și, astfel, chiar să considere îndreptățită pedepsirea oricui nu aprobă sau se îndoiește de „adevărul” oficial.

MINCIUNĂ ȘI CONFORMISM SOCIAL

Faptul că oamenii spun minciuni pentru a se conforma valorilor, obiceiurilor – deci, în fond, tot relațiilor de putere – nu înseamnă un simplu tribut dat conformismului social. Deoarece valorile și obiceiurile constituie nu repetarea neutră a unor reacții și a unor aprecieri, ci rezultatul raporturilor de forță din societate, rezultatul impunerii. Iar conformismul social însuși reprezintă mentalitatea și calitatea de adecvare a individului la valorile dominante în comunitatea și timpul lor. Din acest punct de vedere, ne apare o contradicție foarte interesantă între tendința oamenilor de a-și manifesta unicitatea, de a se valoriza în ochii celorlalți prin independența de gândire, sentimentul și modul propriu de a fi și, pe de altă parte, tendința lor de a nu distona în comunitatea lor, de a nu devia de la modelele umane dominante și, desigur, specifice locului lor social. Ambele tendințe poartă pecetea condiționării lor sociale și istorice, dar a doua evidențiază cu mai multă putere faptul că adecvarea individului la valorile dominante este o necesitate *sine qua non* pentru însăși existența sa. Căci dacă spontaneitatea și creativitatea individului – valorizate pozitiv sau nu în funcție de tipul de comunitate în care au ele loc, de locul social al individului respectiv, deci de date concrete favorizante pentru aprecierea acestor trăsături – pot să nu se manifeste cu o putere prea mare fără ca viața acelui individ să fie în primejdie, faptul de a nu se supune tiparului comportamental dominant poate antrena pericole: eșuarea (ratarea), suferințe fizice, moartea.

Conformismul social înseamnă că însăși repetarea reacțiilor și a aprecierilor a avut loc în cadrul raporturilor de putere. Iar cum raporturile de putere presupun discursurile mincinoase, conformismul social se transpune și el în asemenea discursuri. Minciunile conformiste sunt, astfel, semne ale supunerii: reale sau mimate. Și, firește, oamenii care nu se conformează obiceiurilor și valorilor nu sunt catalogați drept mincinoși (dimpotrivă, prin faptul că nu se disimulează, acești oameni sunt „prost de cinstiți”). Acești oameni sunt descriși de către „gura lumii”, de către purtătorii de opinie și formatorii de opinie drept excentrici, neadaptați, nebuni.

Discursurile mincinoase provenite de la cei aliniați conformismului social implică, înainte de toate, mimarea de către ele a asumării valorilor și discursurilor politice dominante. Modelul unei asemenea mimări este cel din povestea lui Hans

¹⁸ Dar există, ca în toate fenomenele psihice, o continuitate între normalitate și devierile psihice, așa că sindromul *hybris* se manifestă treptat și crescendo.

Christian Andersen, *Hainele împăratului* (1837): curtenii nu încetau să laude minunatele haine ale împăratului, doar că acestea nu existau. O primă interpretare este aceea că ei se disimulau, văzând în fapt goliciunea împăratului. O altă interpretare, pe baza teoriilor psiho-sociologice ale personalității din secolul trecut, permite supoziția că în realitate curtenii chiar nu mai vedeau corpul gol al împăratului, ci numai culorile neasemuite ale hainelor sale. Într-adevăr, repetarea unor clișee și constrângerile conformismului sunt atât de puternice încât oamenii ajung să creadă ceea ce spun și li se spune. Dar povestea scriitorului danez a mai precizat ceva: că țesătorii îi promiseseră împăratului haine invizibile pentru cei nepotriviiți cu funcția lor. Astfel încât nici împăratul și nici curtenii nu au recunoscut că ei nu vedeau deloc niciun fel de haine. Conformismul social, ca rezultat al raporturilor de putere, apasă asupra tuturor participanților la aceste raporturi, indiferent de locul lor social. Astfel încât, conformismul celor de jos are loc de frica de a nu suferi violența sau înrăutățirea condițiilor de trai, în timp ce conformismul celor de sus este rezultatul obiectivului lor esențial, cel de a nu-și pierde locul dominant. (Copilul din poveste, cel care a fost singurul care a avut curajul inocenței să strige că împăratul e gol, reprezintă excentricii amintiți mai sus).

Discursuri mincinoase atipice – deoarece cele tipice sunt cele în care emitentul știe clar că nu spune adevărul, deci că se disimulează – sunt cele interpretate în teoria personalității autoritare¹⁹. În pofida primei impresii generate de concept, personalitatea autoritară nu este aceea a autorității politice conducătoare într-un mod excesiv, ci aceea a supușilor care ascultă neabătut, ba chiar au un convenționalism exagerat și tendință de agresivitate față de cel mai slab (ca o compensare a supunerii față de cel puternic), ca și refuz al atitudinii critice și democratice. Personalitatea autoritară chiar crede (vrea să creadă) discursurile mincinoase de sus, dând impresia celor care îi privesc prestația uneori entuziastă, alături de discursul politic dominant, de oportunism. Este, fără îndoială. Dar interiorizarea profundă a motivațiilor oportuniste și supunerea față de autoritatea care este socotită drept singura aducătoare de siguranță fac ca nu oportunismul – care presupune un dram de conștiință critică asupra discursurilor primite și a dedublării proprii –, ci personalitatea autoritară să fie trăsătura cea mai pregnantă a receptorilor aliniați față de discursurile mincinoase. Cel puțin în momentele extreme, ca acelea de totalitarism. Dar, înaintea rinocerilor²⁰ descriși de Eugen Ionescu, cei pentru care autoritatea cea mai irațională reprezintă adevărul de necontestat, există modelul lui Dickens din *David Copperfield* (1850) Uriah Heep. Este totuși o legătură între acest respingător exemplar de umilință calculată și linguşitorul *yesman* actual.

¹⁹ Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson, Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality (Studies in Prejudice)* (1950), New York, W.W. Norton & Co Inc, 1993.

²⁰ Eugen Ionescu, *Les Rhinocéros* (1959), în ediția română Eugen Ionescu, *Teatru*, III, București, Univers, 1996.

MINCIUNA POLITICĂ

„Politica minte”: faptul că aceasta este o opinie populară larg răspândită este rezultatul raporturilor de putere, și mai ales a celor moderne. În întreaga istorie a societăților ierarhizate social derularea politicii a fost marcată de contradicția dintre înțelesul democratic al politicii – ca rezolvare comună a problemelor comune – și, pe de altă parte, înțelesul cinic potrivit căruia politica era/este impunerea intereselor celor care pot să o facă. Politica presupunea, deci, nu numai violență fizică, reală sau virtuală, ci și discurs convingător: bazat pe adevăr sau pe minciună. Minciuna din spațiul public nu a apărut, așadar, o dată cu modernitatea, dar gradul de conștientizare de către cetățeni a devenit acum mai mare, și mai articulat: tocmai datorită noilor principii ale drepturilor omului și ale legitimității politice prin popor.

Cu toate acestea, deci cu toată goana politicianilor după credibilitate, o mare parte a discursurilor lor a fost și este bazată pe minciună. Obiectivul lor este cel de a o acoperi, de a face ca ea să fie crezută și, mai ales, de a amâna trezirea populației mințite. Dar minciuna este generată de relațiile moderne în care puterea (economică și politică) *nu mai are*, pur și simplu, *altă sursă* decât lupta fără scrupule pentru ea. Așa ne putem explica de ce într-o Anglie prosperă și principală mare putere dintr-un sfârșit de secol al XIX-lea care, cu tot „răul de sfârșit de secol” nu experimenta mai puțin ceea ce s-a numit „epoca frumoasă”, discursul politicianilor era marcat de reprezentări greșite (*misrepresentation*) în jurul cărora discuteau la nesfârșit, fără ca totuși să convingă²¹. Oscar Wilde a sesizat, însă, ceea ce mai târziu a arătat și Koyré: faptul că nivelul minciunii a scăzut, aura sa de șiretenie ingenioasă a dispărut, așadar „arta de a minți” s-a evaporat (Wilde), datorită faptului că „minciuna modernă, fabricată în masă și adresându-se masei... își scade standardele” (Koyré).

Această situație a societății de masă, specifică deja primei revoluții industriale dezvoltate, și legată de tehnologiile comunicării în masă, constituie baza *continuității* minciunii politice din regimul politic democratic (cum a fost cel din Anglia lui Wilde) în regimurile totalitare la care s-au referit Hannah Arendt²² și Koyré. Există, firește, și *discontinuitate*: Arendt a considerat că propaganda unită cu teroarea aparține regimurilor totalitare, în care profeția/timpul viitor este orizontul temporal care legitimează adevărul²³, și în care, nu faptele ca atare, ci plonjarea în fictiv²⁴ permite transformarea organizației în cadru intangibil al conștiinței și al asumării adevărului.

²¹ Oscar Wilde, *The Decay of Lying – An Observation* (1889, 1891), <http://www.online-literature.com/wilde/1307/>.

²² Hannah Arendt, *Originile totalitarismului* (1948, 1951), traducere de Ion Dur și Mircea Ivănescu, București, Humanitas, 1994, p. 454, 460.

²³ *Ibidem*, p. 454: „vorbind la modul demagogic, nu există o altă cale mai eficientă pentru a evita discuțiile decât prin scoaterea unui argument de sub controlul prezentului și afirmând că doar viitorul îi poate dovedi meritele”.

²⁴ *Ibidem*, p. 459: „înainte ca liderii de masă să acapareze puterea, pentru a face ca realitatea să se conformeze minciunilor lor, propaganda lor este caracterizată prin extremul lor dispreț față de fapte...”.

Insistând asupra faptului că între adevărul comunicat sub forma dialogului și, pe de altă parte, opinia comunicată sub forma retoricii menite să convingă există un antagonism²⁵, Arendt a sugerat (din perspectiva liberalismului său utopic), că societatea *post-totalitară* însăși poate cădea în derapajul în care opiniile, și nu adevărul²⁶, sunt induse de către „comunicatori” care mimează pluralismul lui *vox populi*²⁷.

Deoarece mijloacele de comunicare, ca toate instrumentele de altfel, sunt înhămate la treabă în cadrul relațiilor de putere, să observăm ambivalența folosirii lor. Modelul totalitar a putut să fie caracterizat de subordonarea cvasi-totală a tehnicii de comunicare politică față de putere. Dezvoltarea explozivă a acestei tehnici astăzi, deși generând folosirea superficială și pervertită a puterii tehnicii, poate, în același timp, să ducă la o zdruncinare în conștiința politică a omului obișnuit. Treptat, masa își schimbă locul, nu mai e doar un obiect al politicienilor, prelucrat de aceștia în sensul de a-i crede, ci *subiect* devenit, înainte de toate, în urma pierderii vechii sale calități de a avea încredere și prin câștigarea calității rezervate doar „elitei” politice²⁸, aceea de a gândi asupra obiectivelor/proiectelor, a mijloacelor, a timpului, a responsabilității. În acest sens, „masa” devine „categorie intelectuală”²⁹.

În sfârșit, deoarece publicitatea politică este un mijloc de *informare* și *dezvăluire*, deci de preîntâmpinare a minciunii, ea a fost mult timp dacă nu interzisă – în numele caracterului secret și sacru al conducerii politice –, cel puțin frânată. Dar, chiar dacă poate fi și ea integrată în jocurile de putere (adică are loc înăuntrul acestora, urmându-le logica), totuși este din ce în ce mai vizibilă tendința autonomizării publicității politice democratice de forțele dominante³⁰ și, desigur, tendința pluralismului acestei publicități democratice.

O asemenea tendință evidențiază criza de credibilitate a politicienilor și a politicii, mai larg, a instituțiilor și organizării societății actuale. Criza nu este nouă, dar fiecare dezvăluire – de la Pentagon Papers³¹ la Wikileaks – se constituie într-un eveniment fondator al unei direcții de manifestare a adevărului.

²⁵ Hannah Arendt, „Adevăr și politică”, în Arendt, *Între trecut și viitor. Opt exerciții de gândire politică* (1954), București, Antet, 1997, p. 241.

²⁶ Vezi și reducerea, practic, a democrației (a dialogului democratic) la „adevărul” sondajelor de opinie.

²⁷ Vezi Ana Bazac, „Introducere”, Ana Bazac coord., *Comunicarea politică: repere teoretice și decizionale*, București, Vremea, 2006, p. 37–45.

²⁸ Care este nu o „aristocrație a minciunii”, ci o propagatoare urâtă a acesteia, o „cacocrație”, Alexandre Koyré, *Réflexions sur le mensonge* (1943), <http://espace.freud.pagesperso-orange.fr/topos/psych/psysem/mensonge.htm>, nota 30.

²⁹ *Ibidem*, nota 43.

³⁰ În vechea idee a lui Kant că oamenii ei trebuie să facă „în toate privințele *uz public* de rațiunea proprie”, adică „să-și exprime public părerile asupra nepotrivirii, ori chiar a nedreptăților”, adresându-se publicului, „adică lumii” în calitate de cetățeni care gândesc liber, Immanuel Kant, „Răspuns la întrebarea: Ce este luminarea?” (1783), Immanuel Kant, *Ce este luminarea? Și alte scrieri*, Ediție, traducere, note și anexe, postfață de Alexandru Boboc, Cluj-Napoca, Editura Grinta, f.a., p. 60, 62, 63.

³¹ Hannah Arendt, „Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers”, 1971, în Arendt, *Crises of the Republic*, London, Penguin Books, 1971.

INTENȚIE ȘI CONȚINUT AL DISCURSULUI POLITIC MINCINOS

Cea mai mare parte a analizei teoretice asupra discursului este legată de constituirea acestuia, adică de *intenția* de la baza sa³². Problema conținutului este lăsată cercetării etice și, în acest cadru, aspectele specific politice sunt fie explicit lăsate de o parte, fie avute în vedere ca simple cazuri particulare și ilustrări ale comportamentului moral cercetat în mod savant. Este exemplară maniera de abordare „tip filosofia analitică”³³: din moment ce, susține el, propozițiile morale nu ar fi verificabile, ci doar supuse simțămintelor noastre care determină intuitiv ce e de acceptat și ce e de respins, nici nu ar avea o atât de mare importanță să mergem pe firul consecințelor concrete ale unor argumente sau altora – deci, în fond, pe firul consecințelor lor practice, și „până la capăt”³⁴. Ca urmare, conținutul unui discurs politic este intuitiv înșușit sau respins dar, cum unii oameni îl înșușesc iar alții, în același timp, îl resping, discuția asupra acestui conținut ar da seama doar de relativitatea lucrurilor. De aceea, ar fi mai bine doar să vedem cât de coerente sunt argumentele discursive într-un anumit cadru de prezumții și să nu le confruntăm cu prezumții și domenii externe. Dar în această perspectivă, fenomenologia însăși evidențiază o explicare limitată a intenției.

Dincolo de mecanismul fenomenologic, este cel cercetat de filosofia socială care evidențiază motivațiile din spatele intențiilor și, în același timp, ceea ce se constituie prin discursuri și fapte.

O ilustrare. Discursurile politice post 1989 – care au reflectat, desigur, faptul că cele anterioare ofereau o situație paradoxală greu de digerat: relativa coerență formală discursivă și, în același timp, elemente reale ce infirmau sensul discursurilor – au corespuns intereselor de acaparare a noii puteri de către membrii fostelor categorii birocratice, doritoare să își depășească condiția spre stăpânirea *de facto* a bunurilor societății, în consonanță cu structurile sociale de putere mondiale. Aceste interese s-au transpus, în planul discursurilor, în câteva intenții cheie: de a opri cercetarea și cunoașterea situației paradoxale de dinainte, de a descrie noua societate ca pe „forma în sfârșit găsită” a democrației și prosperității, de a opri înțelegerea intențiilor conducătoare și a mecanismelor de transformare socială și de a temporiza momentele în care oamenii își pot da seama de inadvertențele dintre discursuri și fenomene reale. Intențiile au fost cu atât mai înverșunate cu cât fosta

³² Jacques Derrida, „Histoire du mensonge. Prolégomènes” (1997), *Cahier de l'Herne : Jacques Derrida*, Dirigé par Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, p. 498.

³³ Desigur, nu este vorba de toți cercetătorii care au aplicat prezumțiile acestei filosofii, ci doar de un „tip”, adică de analize care: pe de o parte, au ocolit conținuturi concrete delicate din discursuri și, pe de altă parte, au transmis ideea că analiza argumentației ar fi aceeași, indiferent de conținutul și mizele concrete ale discursurilor.

Un contraexemplu – în domeniul cercetat – al acestui tip este G. A. Cohen, *Why Not Socialism?*, Princeton, Princeton University Press, 2009 (Cohen, universitar britanic de prestigiu, a fost fondatorul „marxismului analitic”).

³⁴ Vezi și Ana Bazac, „Cuvânt înainte”, în Ana Bazac (coord.), *Datoria: perspectivă multidisciplinară*, București, Editura Academiei Române, 2012, p. 9–11.

birocrație conducătoare nu a avut, desigur la început, bani suficienți pentru a privatiza averea statului/a societății: de aceea, a opacizat procesele sociale³⁵.

În acest sens, există câteva *mesaje* – tot atâtea conținuturi ale discursurilor – care pot fi menționate: perspectiva neo-liberală post 1989 poate părea neavantajoasă doar pentru acei oameni care nu sunt muncitori și competenți, nu își iau soarta în mâini și nu profită de oportunități³⁶; deoarece separarea dintre conducători și conduși este un fapt etern, singura soluție a celor mulți este să îi aleagă pe conducători, iar a avea bine pus la punct mecanismul de alegeri este chintesența democrației³⁷; deoarece fiecare dintre guvernări s-a dovedit a avea consecințe maligne pentru societate în ansamblu și pentru diferitele categorii sociale, singura soluție, din nou, este înlocuirea celor de la putere cu cei din opoziție: cei care nu preiau acest mod de gândire fiind „rămași în urmă”, „cei reformiști și democrați” sunt aceia care „sunt de partea schimbării” și o investesc cu puterea (deci mai mult decât speranța) de a aduce lucrurile pe făgașul lor bun (deci „normal”).

Desigur că toate aceste prezumții – așa cum sunt toate din politic și social – au la bază seturi de *valori*, deci de *poziții* sociale și ideologice precise. Oamenii nu sunt subiecți autonomi și suspendați într-un mediu al informațiilor din care ei ar alege „liber”. În fapt, nici o schimbare – devenită, în fond, un ritual, golit de substanță, așa cum sunt ritualurile în general – nu răspunde la așteptările clamate: doar un personaj sau altul (mai ales din fosta putere) are rolul de țap ispășitor, linșat politic – și pe drept și pe nedrept –, doar un nou timp pentru *establishment* se câștigă și doar o nouă schimbare se construiește (pentru un orizont temporal cât mai îndepărtat).

Prezumțiile ideologice se transmit prin discursuri ce mănuiesc cunoștințele oamenilor: elementele de adevăr, elementele de preconcepții, imaginile false luate drept adevărate (și imaginile adevărate luate drept false) ca și operarea lor *concomitentă* în cele două registre, ale celui al principiilor și, respectiv, ale celui al faptelor.

Din acest ultim punct de vedere, să nu ometem – iar pentru intelectuali fenomenul este mai puternic decât la oamenii obișnuiți – că, de multe ori, judecățile politice nu pot ajunge la concluzii coerente și „până la capăt” deoarece registrul principiilor atârână mai greu decât cel al analizei concrete a faptelor. Așa se explică și comunismul dogmatic – „principiile erau atât de bune” – și fetișismul democrației – „trebuie să alegem pe cineva și apoi, dacă nu alegem, cum putem să

³⁵ Vezi și Catherine Samary, « Les voies opaques de la transformation capitaliste à l'Est », *La pensée*, 347, 2006.

³⁶ Dar a profita de oportunități înseamnă și a aplica modelul prestidigitatorului: „cu iuțea mea de mână și cu nebăgarea de seamă a dvs.”. Această expresie din vechile spectacole de circ produse în bălciuri sintetizează comportamentul birocrației post 1989. Pentru majoritatea populației, mulți ani au trebuit să treacă până ce au înțeles.

³⁷ De aceea, se continuă acest mesaj, înainte nu existau alegeri/oricum nu erau libere și, în același timp, a îmbunătăți cadrul și procedurile de alegere – o mare energie consumându-se în discuția despre unele elemente ale cadrului (Constituția) și despre sisteme de vot – este garanția sigură a democrației.

mai obiectăm împotriva aleșilor/a politicii?”. În această perspectivă, copacii nu se văd din cauza pădurii. După cum, mai ales în urma bombardamentului exemplilor, temeiul lor principal nu mai este luat în seamă: pădurea nu se vede din cauza copacilor, iar unii cred că singura soluție este să fie „pragmatici”.

Totuși, oamenii au capacitatea de a lega lucrurile și de a „întui” sintetic despre ce e vorba dincolo de discursurile primite. Exprimarea acestei capacități nu este decât *un pas* spre a înțelege – deci spre a separa adevărul de fals –, iar clasa politică face tot ce poate pentru ca cel puțin să nu se depășească acest pas. Căci el este, pe cât de general/abstract³⁸, pe atât de lipsit de putere: într-adevăr, imaginea este că „și ăștia și ăia sunt la fel”, dar atunci rezultă că nu mai există nici o posibilitate de a disloca o asemenea structură, care apare a fi omnipotentă.

În același timp, capacitatea de întuire a adevărului politic se cere a fi exprimată clar chiar de către subiecții înșiși ai acestei capacități. Altfel, cei care îi „interpretează” pe acești subiecți – adică vorbesc *în numele lor* sau *în locul lor* – le deformează și capacitatea și intențiile. De exemplu, lipsa de încredere a populației în instituțiile democratice – parlament, partide – și în instituții în general (justiție) a fost considerată de comentatorii *mainstream* drept o premisă a alunecării majorității spre o atitudine de extremă-dreapta (care ar susține o eventuală ofertă politică de acest fel).

În realitate, pe de o parte, tocmai valorizarea democrației îi face pe oameni să nu aibă încredere în înfățișarea actuală a instituțiilor democratice. În afara unor profitori ai vechiului sistem și care pur și simplu exclud din discursul lor problemele regimului politic, oamenii nu doresc defel dictatura, ci observă tocmai cât de mare este distanța dintre ceea ce ar trebui să fie instituțiile democratice și realitate. Ei sancționează minciuna care acoperă potențialul democratic și al acestor instituții și ca atare. Pe de altă parte, și inclusiv prin ceea ce se numește *fulfilling prophecy*, orientarea spre non-democrație – să ne amintim vechea idee, ușor de găsit în toate spațiile și nu doar în cel românesc, a „mâinii forte” care salvează țara de cei care au *corupt* (în sensul lui Platon și Aristotel) instituțiile – este mereu indusă de sus. Fragilitatea democrației nu pornește de la lipsa de pregătire democratică a majorității populației, ci, dimpotrivă, de la categoriile de sus. Acestea obișnuiesc oamenii cu anumite mesaje – probate prin realitatea dușmănoasă – și, mai ales, formează oamenii în așa fel încât ei să nu aibă nici simț critic și nici instrumentele intelectuale pentru a exercita acest simț. Conspirația tăcerii asupra unor subiecte permite tocmai derapajele iraționaliste în cheia cărora se abordează – tot de sus începând – aceste subiecte tabu³⁹, iar rezultatul este constituirea unor mase înfrânte,

³⁸ G.W.F. Hegel, „Wer denkt abstrakt?” (1807), *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, 2 Band (Jenaer Schriften – 1801–1807), p. 575–580): numai oamenii simpli gândesc abstract, adică după simpla etichetare a lucrurilor, fără a merge mai departe de ele.

³⁹ Vezi și Attila Jakab, *Hongrie : la gauche n'a pas perdu les élections...Elle n'existe pas!*, 25avril 2010, http://michelcollon.info/index.php?option=com_content&view=article&id=2708:hongrie-la-gauche-na-pas-perdu-elle-nexiste-pas-&catid=6:articles&Itemid=11.

manipulabile. Problema nu este, deci, în principal, că elita politică oferă ceea ce vor aceste mase (deci se coboară la limbajul lor) ci, dimpotrivă, că le reduc la starea care îi este cea mai convenabilă. Deci inițiativa pornește de la ea⁴⁰.

În sfârșit aici, deoarece inițiativa minciunii politice vine de sus, are loc o defazare în plus între cele două părți opuse ale societății. Oamenii obișnuiți – învățați să spună, totuși adevărul – nici nu cred și nici nu-și imaginează minciunile ce structurează procesul de conducere și, evident, nici mijloacele de a le impune. Ei cred, înainte de toate, ceea ce spune discursul, căci relația discursivă este esențială în formarea lor ca oameni. Iar discursul are mereu și o parte logică și adevărată. Abia confruntarea cu dezmințirea discursului de către comportamentul însuși al emițătorilor îi învață că este vorba de minciună: dar e târziu și oamenii devin mai slabi în fața avalanșei minciunilor care urmează mereu și la un calibru mai mare.

UN ULTIM MOMENT DE ONTOLOGIE A ADEVĂRULUI ȘI MINCIUNII POLITICE

O problemă care a apărut mai sus este aceea a accesului la adevăr al majorității populației. Accesul este *mediat* prin și datorită caracterului funciarmente ideologic al realității sociale: aceasta înseamnă că nimic din ce are loc în societate nu este independent de imaginile oamenilor despre societate, imagini conturate din perspectiva locurilor și experiențelor sociale particulare. Oamenii nu-și recunosc propriile presupoziiții, dar „realitatea însăși nu se poate reproduce în afara mistificării ideologice”⁴¹.

Înlăturarea văurilor este necesară, dar nu suficientă. Sau, altfel spus, înlăturarea însăși nu are loc numai cu argumentele rațiunii, din moment ce mistificările ideologice nu se realizează numai cu elemente cognitive raționaliste ci, între altele, chiar cu acel cinism (Sloterdijk) ce presupune, din capul locului, că distanța dintre realitate și imagine există dar „e a mea/mă favorizează”. Doar în acest cinism, perspectiva ideologică structurează realitatea. Ca urmare, este vorba despre un întreg proces de schimbare a poziției subiectului ca atare pentru a schimba perspectiva ideologică.

Este greu; deoarece există o puternică inerție și a poziției și a ideologiei, inerție care se manifestă ca un „imperativ etic” ce cere, pentru fiecare poziție și ideologie, „*Fiat justitia, pereat mundus*”⁴².

Un al doilea motiv al dificultății este posibilitatea ontologică de *gândire dublă* sau a contradicțiilor. Oamenii pot accepta – sau, mai corect, nu sunt educați

⁴⁰ Iar aceasta, tocmai pentru că, datorită condițiilor istorice, inițiativele maselor nu au putut avea loc până acum – lăsând la o parte excepțiile (care nu confirmă decât regula, deși au o valoare mare) – decât în cadrul sistemului, indiferent de dorințe, așteptări și sloganuri.

⁴¹ Slavoy Žižek, *The Sublim Object of Ideology*, London, New York, Verso, 1989, p. 28.

⁴² *Ibidem*, p. 162.

să pună sub semnul întrebării, să ancheteze și să delibereze asupra – fenomene contradictorii. De exemplu, că la școală se fac și ore de religie și ore de biologie (darwinistă); sau că ei nu doresc taxe mari, dar în același timp statul trebuie să asigure burse etc.

Din acest punct de vedere, gândirea comună este educată să fie *ipocrită*, adică, potrivit etimologiei grecești a acestui cuvânt, să dea dovadă de o capacitate redusă de înțelegere, de a merge până la capăt cu raționamentul logic⁴³.

Ca urmare, și chiar dacă nu reflectă poziții sociale, ci doar un imaginar ideologic puternic internalizat, apare paradoxal că nu minciuna doare, ci adevărul⁴⁴: tocmai deoarece realitatea socială prezentă este aceea care îi supără pe oameni, ei preferă auto-amăgirea, evadarea în imaginar – iar în politică acesta se cheamă *wishful thinking* –, ceea ce include și evadarea într-o lume a conceptelor pure, sau a preocupărilor de „turn de fildeș”.

În sfârșit, la întrebarea de ce oamenii nu fac ceea ce spune discursul (nu neapărat cel politic, ci cel etic) oficial, acreditat, acceptat în fond de ei, cel puțin atunci când așteaptă de la alții ceea ce au fost ei învățați să facă și să spere, ca și atunci când își educă copiii: și anume, să spună adevărul, răspunsul relevă caracterul complicat al adevărului. Oamenii știu că, deși cerința de a spune adevărul are și ea „adevărul” și rostul ei, mai există unul *pe de lături*: că, cel puțin unii nu spun adevărul și *nu se întâmplă nimic, dacă* ei se situează de partea celor care pot să facă asta.

Lăsând la o parte o concluzie deja subliniată – că minciuna, ca și adevărul, sunt contextuale, conceptele ca atare fiind vide și corespunzând la *n* contexte⁴⁵ – adevărul politic (deci în societate) nu este o urmare clară și automată a cunoașterii (ca în știință), ci ceva care *depășește*, într-o anumită situație, „cunoștințele care contează”. Este vorba despre ceva ce urmează într-o *situație* și în urma unui *eveniment* – care se află în situație, dar nu îi aparține, este suplimentar situației – și, în același timp, ce iese din limbajul sau logica situației⁴⁶. Evenimentul lasă *urme* care permit *întâlnirea* mentală a diferitelor elemente ale situației. Adevărul social/politic este, astfel, aleator și aproape impredictibil. Dar el nu este defel

⁴³ Υπο – mic, puțin; Κρίσις înseamnă – în afară de criză, deci moment decisiv – și judecata asupra unui lucru, deci a decide despre (primul sens este a separa, a distinge, a alege), decizie, judecată, deznodământ.

⁴⁴ Vezi și *The science of lying: Why the truth really can hurt*, <http://www.independent.co.uk/news/science/the-science-of-lying-why-the-truth-really-can-hurt-2018293.html>.

⁴⁵ De exemplu, minciuna crasă a unor politicieni la TV se adresează unui public-țintă; ei știu că numai acesta este anumit permeabil la minciunile lor; sau reclama pentru sucuri contrafăcute se adresează, din nou, doar unui public. Iar diferențierea acestuia depinde în cea mai mare măsură de relațiile de putere. După cum, desigur, obiectul acestor relații este mereu de a mări publicul-țintă.

⁴⁶ În fond, conform lui Gödel, adevărul unui sistem se află în afara sistemului însuși. Vezi și Ana Bazac, „The Last Stage Explanation within the Study of Society”, *Noesis*, XXXIV, Editura Academiei Române, 2009, p. 81–91.

consecința automată a elementelor de mai sus. Pentru a avea loc întâlnirea diferitelor elemente este nevoie de anchetarea lor – în urma dezamăgirii⁴⁷ avute în fața logicii situației – iar rezultatul este nu un adevăr ce plutește neutru peste lucruri, ci unul *purtat/asumat* de către *subiecți politici*. De aici începe aventura umanizării⁴⁸, despre care Arendt spunea că este tocmai activitatea ce depășește simpla caznă pentru preservarea existenței ca atare⁴⁹.

⁴⁷ Încă o dată, Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Brooklyn NY, Verso, 2008, consideră că problema etică este dată nu de mirare, ci de dezamăgire, decepție, deziluzie.

⁴⁸ Alain Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, Paris ? Seuil, 1985 ; *L'Être et l'événement*, Paris ? Seuil, 1988 ; *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil, 1989 ; *Saint Paul*, Paris, PUF, 1997.

⁴⁹ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.

**EDITAT CU SPRIJINUL
AUTORITĂȚII NAȚIONALE PENTRU CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ**

